This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B
829
.S954

LE PESSIMISME

réclamons ici pour eux. La vulgarisation des termes, si elle sert à dissimuler leur signification philosophique originelle, semble indiquer assez clairement l'existence d'un rapport intime entre les différentes nuances des croyances.

L'esprit populaire a instinctivement classé dans un seul groupe le philosophe et le poète, la spéculation et la spontanéité, et, comme je l'ai remarqué, le critique peut trouver de très solides raisons pour soutenir cette classification.

Je propose donc d'interpréter les termes optimisme et pessimisme d'après leur signification la plus large : une théorie quelconque qui attribue nettement au monde et à la vie humaine une valeur determinée, la représentant comme quelque chose de bon, de beau ou d'agréable, sera comprise dans le terme d'optimisme, peu importe que cette doctrine soit ou ne soit pas raisonnée et quel motif on a pu choisir pour lui attribuer cette valeur. De même, le mot pessimisme comprendra toutes les doctrines raisonnées ou spontanées qni nient catégoriquement la valeur de la vie et la représentent comme sans plaisir, pleine de misère. On trouvera que le pessimisme et l'optimisme embrassent des croyances qui, bien qu'essentiellement semblables dans leur caractère psychologique, diffèrent quant au fond. Ainsi le pessimiste pourra condamner le monde comme tout à fait désordonné et comme la source de la misère ; ou il pourra faire de la nature humaine, considérée sous un aspect moral ou esthétique, l'objet de ses dépréciations, ou encore son pessimisme peut prendre la forme d'une doctrine de désespoir quant à l'effort humain et à la capacité de l'homme pour le progrès intellectuel, moral et social. Il en est de même de l'optimiste. Les formes variées de ces croyances devront se distinguer dans l'exposé suivant du sujet.

On pourrait objecter à ce plan qu'il ne laisse aucune place aux doctrines intermédiaires, à des idées de la vie qui ne mènent à aucun extrême soit en bien soit en mal. Qu'on me laisse donc dire une fois pour toutes que non seulement je reconnais la possibilité de telles croyances, mais que je sou-

tiens que c'est parmi elles qu'il faudra chercher une juste et exacte estimation de la vie. Nous en dirons assez à ce sujet en temps et lieu. En passant en revue l'histoire de l'optimisme et du pessimisme, je m'efforcerai de grouper toutes les théories de la vie, autant que possible, suivant leurs tendances générales, favorables ou défavorables, pleines d'espoir ou désespérées. En même temps, il y aura lieu de se référer aux doctrines qui sont principalement critiques et négatives, qui sont données comme des protestations raisonnées contre quelque forme extrême de pessimisme ou d'optimisme. De telles doctrines ne peuvent pas, bien entendu, se mettre nettement au nombre de celles du groupe opposé à celui contre lequel elles sont dirigées.

Notre marche doit être maintenant suffisamment comprise. Que l'on se souvienne donc que, bien que le pessimisme moderne doive être le sujet spécial de notre étude, cette doctrine ne peut être comprise qu'à l'aide des autres formes du pessimisme, et que celles-ci, de leur côté, doivent être étudiées en connexion avec les formes correspondantes de l'optimisme. Il s'ensuit que nos recherches commenceront avec raison par une esquisse historique de l'optimisme et du pessimisme tant instinctifs que raisonnés. Lorsque l'histoire du pessimisme moderne aura été exposée, nous pourrons développer et examiner ses idées capitales en critiquant sa valeur philosophique et scientifique. Je choisirai une ou deux particularités principales d'idée ou de méthode comme en étant le type et la représentation. Après avoir apprécié approximativement la valeur du pessimisme comme système, il faudra nécessairement rechercher jusqu'à quel point le problème principal que soulève le pessimisme, la valeur de la vie humaine, admet une solution certaine. En dernier lieu, on s'efforcera d'indiquer les racines psychologiques et de l'optimisme et du pessimisme, et, avec le secours de cette analyse joint à l'examen de certains faits personnels et sociaux, d'expliquer la vitalité apparente du pessimisme allemand.

CHAPITRE II

OPTIMISME ET PESSIMISME NON RAISONNÉS

Variétés de ces croyances. — Formes rudimentaires. — Formes plus élevées. — Rôle de l'idéal dans ces croyances opposées. — Optimisme poétique : Wordsworth. — Pessimisme instinctif. — La Bible. — La littérature grecque. — Littérature romaine considérée comme élément personnel chez les philosophes romains. — Littérature persane : Omar Khayyam. — Ecrivains du XVIIIe siècle : Diderot, Jonathan Swift. — Poésie moderne : Shelley, Byron, Heine, Lenau, Leopardi, Lamartine. — Philosophes : Veillées Nocturnes de Shelling.

Les variétés de l'optimisme et du pessimisme instinctifs, dont nous allons brièvement passer l'histoire en revue dans ce chapitre, roulent entièrement sur le contenu ou sujet de ce système. Le mobile de la croyance est le même dans tous les cas ; seulement elle s'attache tantôt à un objet, tantôt à un autre. La vie humaine présente de nombreuses divisions et de nombreux aspects dont chacun peut devenir le sujet d'une théorie consolante ou attristante. Des différences de développement intellectuel mènent aussi à des différences dans l'étendue de l'objet compris dans la conception. De là les diverses expressions de ces convictions instinctives.

Et d'abord avant tout l'optimiste et le pessimiste qui ne raisonnent point peuvent envisager ou leurs propres intérêts, ou bien ceux d'une portion de l'humanité qui leur touche de près, ou enfin ceux de la race humaine tout entière. De cette manière se produisent ce qu'on peut appeler les variétés d'optimisme et de pessimisme individuelles, particulières et univer-

selles. Ainsi un homme peut entretenir une idée consolante de sa propre existence individuelle ou de celle de sa nation ; il peut encore étendre davantage ses vues et comprendre dans son verdict favorable l'humanité tout entière.

D'un autre côté, il y a des objets d'une valeur fort différente dans la vie humaine. Nous pouvons choisir quelque branche spéciale de cette vie, par exemple celle de l'effort politique et social, et en faire l'objet d'une heureuse confiance ou d'un sombre désespoir. Dans ce cas, nous sommes optimistes et pessimistes comme on l'entend dans la langue ordinaire des journalistes. Ou bien nous pouvons embrasser l'ensemble de la vie et la considérer sous différents aspects. Ainsi nous pouvons regarder la nature humaine comme un objet d'appréciation morale et esthétique, et soit nous élever à une estimation favorable et flatteuse de la valeur et de la dignité morales de l'homme, ou tomber à une estimation basse et entraînant sa condamnation. Encore une fois, nous pouvons tourner notre attention moins vers la vie elle-même que vers ses conditions externes, vers les sources de ses biens dans la nature. Ainsi il est possible d'accorder à la nature la gloire et la beauté, d'en faire une mère bienveillante et nourricière ; d'un autre côté, nous pouvons considérer la nature comme remplie d'imperfections, de laideur, de discordance, ou comme un être hostile et cruel. Enfin l'objet de notre estimation peut être la vie elle-même, comme composée de joie et de tristesse, de plaisir et de peine.

Passons maintenant brièvement en revue l'histoire de l'optimisme et du pessimisme non raisonnés, tels qu'ils se présentent sous ces aspects variés.

Du point de vue de ce qu'on appelle le sens commun, un bon sens bien sain, toute recherche de la valeur de la vie humaine semble indubitablement tout à fait inutile et même ridicule. La masse de l'humanité poursuit sa destinée diverse comme une chose qui va de soi et ne soulève jamais la question de savoir si le résultat compensera tout le labeur. L'enfant plonge son regard dans l'avenir qui se déploie au loin et ne voit que

des excitants de son activité et des jouissances toujours grandissantes. L'homme d'affaires étend, chaque jour, sa main avide pour saisir quelque nouveau bien ou pour combiner quelque nouvelle entreprise, et, dans son sentiment intime si bien rempli, il n'y a pas de place pour cette question : « Quelle est la valeur de tout cela? » Dans cette condition, les hommes ne sont ni pessimistes ni optimistes. Ils ne se sont jamais sentis appelés à réfléchir sur la valeur de la vie. Et cependant nous pouvons en parler comme d'optimistes inconscients ou pratiques, d'autant plus qu'ils agissent comme s'ils croyaient en la bonté de la vie.

Mais cette phase d'irréflexion ne peut pas durer toujours. Il doit y avoir des pauses dans la vie la plus occupée, et l'enfant impatient trouvera bientôt des moments où le bien qu'il poursuit d'une allure si prompte reculera pour un moment devant son étreinte et deviendra un objet de vues contemplatives. Le mode le plus simple de ce genre de réflexion est visible lorsqu'une impulsion active se transforme en une jouissance anticipée, quand l'objet de la poursuite brille au loin, attirant sur lui des regards épris, et lorsque le sentiment de l'activité instinctive prend pour ainsi dire conscience de lui-même et qu'il est assuré de pouvoir atteindre son bien. Le monde se présente comme beau et riche en trésors et le cœur se réjouit en présence de sources de joies intarissables. On peut appeler cette condition la phase naissante de l'optimisme conscient. L'esprit ne pose pas encore distinctement la joie sous forme d'antithèse subtile avec les chagrins de la vie. Il ne se soucie pas de mesurer l'étendue exacte des rayons dorés de son bonheur. Il est seulement sûr que la terre abonde en sources de délices, que la beauté et l'amour réchauffent l'air qui l'entoure et le rendent ensoleillé pour ainsi dire.

Mais un petit nombre seulement ont le rare bonheur de conserver intacte cette confiance naïve. L'intrusion d'une peine que l'on ne soupçonnait point, d'un sentiment de lassitude dans la poursuite, de cruelles blessures faites par le désappointement troublent bientôt l'heureux rêveur par un choc violent

et lui font forcément sentir l'impression de désordre et de mal discordant. C'est aussi de cette manière que la réflexion s'éveille et qu'une première et vague estimation de la vie prend forme quand ces sombres expériences se fixent puissamment dans l'imagination. Nous avons donc semblablement une forme naissante de pessimisme conscient. C'est-à-dire que l'esprit jette un regard sur l'ensemble de la vie du sein de ces ombres épaisses que ces images de la misère ont accumulées sur elle.

La première réflexion encore grossière sur le monde prend ici naissance dans un échec subi par l'espérance instinctive et non point, comme dans l'autre cas, de la simple exubérance de cet espoir.

Ces formes rudimentaires d'optimisme et de pessimisme sont très fréquemment mises en lumière dans la vie de tous les jours. Lorsqu'il est plein d'une joie nouvelle, d'un amour payé de retour, par exemple, l'homme appelle instinctivement le monde une chose bonne et belle. D'un autre côté, lorsque nous sommes entourés par les ombres attristantes de l'affliction, nous sommes disposés à voir toutes les choses de travers et comme cruellement hostiles. Dans les pages de la littérature, il en est de même : les premières manifestations non encore mûries du tempérament optimiste apparaissent souvent. De quelle manière frappante elles se révèlent par exemple dans les formes alternées qui caractérisent les exclamations spontanées des Psaumes ! Tantôt le ton est celui d'une louange joyeuse : « La terre est pleine de la bonté du Seigneur! » « Que les cieux se réjouissent et que la terre soit dans la joie. » D'autres fois, tout est découragement et tristesse : « L'homme n'est que vanité, ses jours ne sont qu'une ombre ! » « Combien de temps les méchants triompheront-ils? » C'est encore ainsi que le poète dramatique a de fréquentes occasions de présenter ces tendances opposées de l'esprit humain sous les deux influences contraires que l'on vient de décrire. Chez les tragiques grecs, le dénouement heureux évoque de la part du héros ou du chœur une exclamation optimiste relative à la justice des dieux et au triomphe permanent du bien sur le mal. Un exemple frappant de

l'effet correspondant de l'adversité présente se trouve dans les réflexions de Hamlet sur les maux de la vie :

Car qui voudrait supporter les coups de fouet et les railleries du temps,
Les torts de l'oppresseur, et le mépris de l'homme orgueilleux, etc. ?

Voilà donc la première expression vague des tendances opposées de l'esprit humain vers l'optimisme et le pessimisme. Mais les idées ainsi engendrées sont les filles de la plus étroite et de la plus spontanée des réflexions. La connaissance croissante de la vie nous familiarise promptement avec son caractère mêlé et varié; et toute réflexion digne de ce nom doit reconnaître les alternatives d'ombre et de lumière qui forment l'ensemble de la vie. Cependant nous trouvons, même quand les hommes ont complètement appris à comprendre cette double nature de la vie, que leur manière de réfléchir continue à tendre vers l'un des deux pôles opposés. Elle ne peut plus être maintenant une image de pure délice ou d'une misère qui étreint tout; il y a la question de quantité relative ou de proportion qui surgit, bien que tout d'abord celle-ci ne soit pas nettement formulée. L'homme qui incline vers le pôle de l'optimisme ne dit point que le bien l'emporte sur le mal, il insiste simplement sur le bien, le met en évidence, le grossit, traitant le mal comme quelque chose d'accidentel et de secondaire. Il en est de même du type contraire. Il conçoit le mal comme le seul fait de l'existence qui fasse impression, tandis que le bien ne se présente plus maintenant que comme un élément accidentel et insignifiant.

Ici encore, nous pouvons trouver des exemples dans la poésie. Tous les poètes chantent la peine et le plaisir; cependant les uns appuient de préférence sur la première, les autres sur le second, et il est aisé de noter les écrivains qui, tout en reconnaissant le double aspect de leur vie, accentuent habituellement l'un plutôt que l'autre. Dans notre littérature, Keats et Byron peuvent peut-être servir comme exemple de ce contraste.

A mesure que la réflexion sur le monde s'accroît en étendue et en précision, l'antithèse entre l'optimisme et le pessimisme atteint une phase supérieure de développement. L'œil de l'observateur ne considère plus seulement le monde comme existant pour son propre individu, mais il reconnaît en lui une patrie et une destinée pour les hommes ses frères. L'objet qu'il s'agit de juger n'est pas maintenant l'expérience individuelle, et, suivant le penchant de l'esprit d'après lequel se forme l'estimation, surgit une nouvelle et plus vaste forme de pessimisme ou d'optimisme. L'homme se conçoit maintenant pour une sorte d'observateurs, comme un être heureux en somme qui rencontre des obstacles et des chagrins, il est vrai, mais qui a avec lui des myriades de sources de consolation et de joie. Les observateurs du type opposé le décrivent à leur tour comme l'enfant de l'adversité et de l'affliction, que le plaisir vient seulement réjouir pour de courts instants, tandis que la douleur est son lot quotidien. Il n'y a point eu de tentative soigneusement faite pour comparer les faits de la vie humaine, de manière à arriver à un jugement d'une étude approximative. La réflexion est toujours spontanée, sans règles, sans esprit scientifique.

Ce contraste fondamental dans l'estimation de la vie humaine collective se manifeste non seulement dans la contemplation de l'objet comme un tout, mais aussi dans l'estimation de certains de ses départements ou aspects. Parmi ceux-ci, un des premiers qui arrêtent l'attention et qui doive faire l'objet d'une double appréciation, c'est la région de la vie sociale contemporaine, avec ses idées, ses manières, ses institutions. De tout temps, nous pouvons reconnaître deux classes bien tranchées d'observateurs des affaires nationales, à savoir : ceux qui penchent vers une théorie favorable et complaisante de l'état social existant, et ceux qui sont disposés à le critiquer pour en exposer les défauts cachés et produire plus d'humilité et chez les autres et chez eux-mêmes. D'un côté sont ceux qui se forment une idée pleine d'espérance de la société actuelle, qui ont une vaste confiance dans la nature humaine et dans l'organisation sociale; d'un autre côté, il y a ceux qui cyniquement

tournent en ridicule les vaines momeries de la vie sociale et se font les censeurs sévères des mœurs contemporaines, très semblables aux *laudatores temporis acti*, esprits gourmés et prophétiques qui, au milieu d'un semblant de prospérité, arrachent le voile qui recouvre des plaies grandissantes, quoique latentes. Ces deux classes mettent bien en lumière le tempérament optimiste et le tempérament pessimiste de l'esprit.

Cependant il faut faire ici une distinction : un homme peut grossir un mal, obéissant à une pure impulsion de pessimisme, ou il peut le faire dans le but d'éveiller l'attention sur quelque bien véritable à la place duquel il pense qu'on a substitué un bien méprisable. L'ascétisme pratiqué au milieu d'une sensualité corruptrice, comme il se peut bien que cela ait eu lieu à de certaines époques des premiers siècles, peut ne pas signifier la négation pessimiste du bonheur de la vie, mais la nette perception d'éléments plus précieux. C'est ainsi que le satirique, en dénigrant à l'excès les biens superficiels, ne se montre pas pessimiste, pourvu qu'il ait en vue des intérêts d'un ordre plus élevé et d'un bien idéal. Même M. Carlyle, qui de tous les écrivains anglais contemporains est le plus vraiment pessimiste, ne manque pas, du sein des choses factices qu'il anéantit sans pitié, de faire sortir l'excellence et la valeur de certains objets, bien que l'on doive confesser que cette vérité n'est pas toujours distinctement conçue, ou tout au moins n'est pas toujours présentée d'une manière lumineuse.

Ces observations suggèrent une distinction importante qui sert à différencier certaines formes d'optimisme et de pessimisme. L'optimiste, aussi bien que le pessimiste, peut avoir ses conceptions idéales de ce qui est parfait, beau ou satisfaisant. La différence entre les deux gît dans leur manière d'envisager leur idéal. L'optimiste croit en ses conceptions, comme en une possibilité et une certitude; aussi la réalité présente, bien que loin d'être satisfaisante, n'est point envisagée avec découragement. Le pessimiste, au contraire, use de son idéal simplement comme d'une conception, pour placer sous un jour plus brillant le manque de valeur de la réalité présente. Avec

l'optimiste pratique, ce qui existe est temporaire et changeant; avec le pessimiste, c'est une chose définitive et inaltérable. Cette distinction devra plus tard nous revenir à l'esprit, en classant ceux qui ont fondé l'optimisme et le pessimisme raisonnés.

D'autres champs plus larges, bien que circonscrits encore pour l'essor de ces tendances opposées, sont les progrès humains ou perfectionnement de la civilisation, et la constitution du monde physique considéré comme lieu de séjour de l'homme. Cependant l'optimisme et le pessimisme qui se présentent dans la discussion de ces aspects de l'existence se relient communément à quelque idée religieuse ou philosophique et par conséquent seront mieux examinés plus tard, alors que nous aurons à traiter de formes plus raisonnées de ces opinions opposées. Nous allons donc essayer maintenant de mettre en relief les contrastes tels qu'ils se manifestent par rapport à la vie humaine considérée dans son intégrité.

Dans la littérature de tous les temps, nous rencontrons ces vues antithétiques du sort humain. Du côté de l'optimiste se trouve le fréquent éloge du ciel et de la terre, comme étant les magnifiques demeures de l'homme, un honneur pleinement rendu à l'homme, roi de la création, doué de facultés qui l'élèvent au-dessus des autres animaux. En tant que tempérament ou attitude dominante de l'âme plutôt que comme croyance définie, l'optimisme se manifeste par l'éloge poétique de toutes les relations sociales du foyer de la maison, des liens de famille, de la patrie; il transforme et métamorphose les aspects plus tristes de notre condition commune, tels que la séparation certaine des cœurs par la mort. Parmi les poètes qui ont le plus distinctement fait ressortir les traits heureux et consolants de notre vie collective, on doit compter les écrivains chrétiens de la littérature anglaise. Et, parmi ceux-ci, il est suffisant de nommer Wordsworth, qui, avec le sentiment qu'il avait de la vanité de beaucoup des biens du monde et sa tendre compassion pour les chagrins de l'humanité, s'élève instinctivement à des vues consolantes. Pour Wordsworth, la souffrance hu-

maine est chose précieuse; on pourrait presque dire que, dans son esprit, elle était unie à la plus profonde félicité :

> Si l'existence était un sommeil sur un lit de duvet,
> Si le travail n'était pas imposé, l'avenir inconnu,
> Triste serait notre lot.

Dans la réflexion et dans une communion sympathique avec la nature, Wordsworth trouva une existence qui, bien différente de celle d'une fiévreuse ambition, remplit son esprit de satisfaction :

> Nous avons des ailes, et, aussi loin que peuvent aller nos pas,
> Nous pouvons trouver du plaisir. La solitude et les forêts,
> Le morne Océan, le pur ciel soutiennent cette disposition d'esprit,
> Qui, par le sublime, sanctifie ce qui est bas. [on le sait,
> Les livres, les rêves sont chacun des mondes en eux-mêmes, et les livres,
> Sont des mondes substantiels, à la fois bons et purs, [et de sang,
> Autour desquels, avec des rejetons aussi forts que s'ils étaient faits de chair
> Grandissent nos passe-temps et notre félicité.

La phase opposée de croyance instinctive touchant la valeur de notre condition humaine demande un examen plus complet, puisqu'elle forme la base naturelle de ce pessimisme moderne qui doit occuper notre attention dans la suite. Cette idée décourageante de l'humanité et du monde, comme celle de la vie individuelle, ne se borne pas à un siècle ou à une race. Nous la trouvons à toutes les périodes de l'histoire du monde, et elle forme un élément dans chaque littérature développée.

On ne peut faire mieux que de commencer par cette littérature ancienne qui nous est familière, par tous les livres sacrés des Hébreux. Bien que le caractère dominant chez les auteurs du vieux Testament soit décidément optimiste, le monde en général et la nation juive en particulier étant considérés comme sous l'œil et la tutelle d'une divinité sage et bienveillante, cependant des plaintes pessimistes viennent de temps en temps frapper distinctement l'oreille, comme dans le livre de l'Ecclésiaste. « Vanité des vanités, y lisons-nous, tout est vanité. Quel profit retire l'homme de tous les labeurs qu'il

accomplit sous le soleil? » et plus loin : « J'ai vu toutes les œuvres qui se font sous le soleil, et j'ai vu que tout est vanité et vexation d'esprit. Car ce qui arrive aux enfants des hommes échoit aussi aux bêtes... de même que l'un meurt, l'autre meurt aussi; oui, ils ont les uns et les autres un même souffle. »

Passons maintenant à la littérature grecque. Les Grecs, dans la période de leur épanouissement et de leur maturité nationale, étaient, somme toute, disposés à se former une idée joyeuse de l'humanité enrichie par la nature et amicalement traitée par les dieux. Cependant les plus tristes plaintes sur la vie humaine se trouvent à toutes les périodes et avec une fréquence qui nous frappe [1].

Hésiode, par exemple, écrit en un endroit : « La terre et la mer sont pleines de maux; jour et nuit errent des maladies spontanées qui apportent des maux aux mortels [2]. » Même Homère au front radieux tombe de temps à autre dans une veine pessimiste, comme quand il dit :

Car il n'y a rien, quoi que ce soit, de plus misérable (οἴζυρώτερον) que l'homme,
De tous les êtres qui respirent ou se meuvent sur la terre [3].

Quand nous considérons les poètes lyriques ou tragiques, nous trouvons de fréquentes expressions d'un sentiment semblable. Dans les élégies de Théognis, par exemple, la conclusion finale du pessimisme est exprimée avec une précision vraiment surprenante : « Il vaudrait mieux pour les enfants de la terre n'être pas nés... Ensuite ce qui après serait le meilleur pour eux, quand ils sont nés, ce serait de passer les portes

1. Dupont, dans sa *Gnomologie d'Homère*, dit à propos d'une remarque d'Homère que l'on citera tout à l'heure : « Les anciens ont un luxe d'expression admirable pour dépeindre les misères et les calamités de la vie humaine, au point que je n'en finirais pas si je voulais rapporter et accumuler toutes les épithètes et tous les qualificatifs qui sont attribués par les auteurs, et surtout par les auteurs grecs δειλοῖσι βροτοῖσι.

2. Πλέιη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν κ. τ. λ. (*Opera et Dies*, v. 101 seq.)

3. *Iliade*, XVII, 446-447.

d'Hadès aussitôt que possible [1]. » Sophocle fait la même réflexion dans un passage bien connu d'*Œdipe à Colonne :* « Ne pas naître est ce qu'il a de plus raisonnable ; mais, quand on a vu le jour, ce qu'il y a de mieux après cela, c'est de retourner d'où l'on vient [2]. » Une pensée à peu près semblable est contenue dans ce passage de Ménandre : « Les dieux rappellent promptement à eux ceux qu'ils aiment [3]. » Pour en venir à une période postérieure, nous trouvons, dans un distique de Palladas, une plainte très touchante sur la condition humaine : « O race des hommes, qui pleure beaucoup, sans force, digne de pitié, rapidement engloutie dans la terre et détruite [4]. » D'autres réflexions, d'un semblable ton pessimiste, se rapportent au caractère éphémère de la félicité et à l'aspect fugitif de la vie humaine. Dans ce genre, il suffit de citer les mots qui déchirent le cœur de Cassandre, dans l'*Agamemnon* d'Eschyle : « Hélas ! misérable condition des mortels ! Quand ils sont heureux, une ombre peut les renverser (ou, suivant Paley, on doit les comparer à une ombre ou à une ébauche) ; mais si, au contraire, ils sont dans l'adversité, une éponge humide efface la peinture [5]. »

Dans la littérature romaine, cette idée pessimiste de la vie humaine devient encore plus distincte et plus dominante, comme en Grèce, dans la pleine floraison de sa grandeur natio-

1. Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον κ. τ. λ. (V. 425-428.)
2. Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ κ. τ. λ. (1225 seq.)
3. Ὃν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν απο θνήσκει νέος.

4. Ὦ γένος ἀνθρώπων πολυδάκρυτον, ἀσθενὲς, οἰκτρὸν,
Συρόμενον κατὰ γῆς, καὶ διαλυόμενον.

5. *Agamemnon*, 1300 seq. D'autres exemples peuvent se trouver dans Euripide :

« Le bonheur n'est pas durable ; il n'existe que pour un jour. »
(ὁ δ' ὄλβος οὔ βεβαιος, ἀλλ' ἐφήμερων)

Et dans Homère :

« Il en est de la génération des hommes comme de celle des feuilles. »
(οἵη δὴ φύλλων γενὴ τοιήδε καὶ ἄνδρων)

Comparez le proverbe : « L'homme est une bulle » (πορφολυξὸ ἄνθρωπος) ; de même la fréquente comparaison de la vie à une ombre (σκιά, σκιᾶς ὄναρ, καπνοῦ σκιά, etc.).

nale, le ton prédominant était optimiste; de même, dans la période de la décadence romaine et de la dissolution de l'empire, l'humeur contraire a prévalu. Bien que cette tonalité d'esprit se soit fréquemment revêtue d'un extérieur quasi philosophique, ce n'en était pas moins le sentiment profondément enraciné d'un siècle, recouvrant toute philosophie. On peut en trouver la trace dans les écrits du poète et du philosophe, et on peut la découvrir parmi les vestiges d'idées et de sentiments populaires qui ont été conservés jusqu'ici. J'aurai bientôt à parler du rapport de ce tempérament de l'esprit avec les idées philosophiques définies.

Il n'est point nécessaire de citer les nombreuses lamentations des écrivains romains sur les maux sociaux de leur époque. Le *O tempora, o mores!* de Cicéron représente un découragement qui prédomine, à la vue des maux qui s'amoncellent sur une constitution politique à son déclin. Même le *Carpe diem* qu'enseigne Horace, bien que portant un léger déguisement de philosophie épicurienne, recouvrait une teinte bien foncée de pessimisme. Il repose sur la conviction que la vie est quelque chose comme une ombre, quelque chose d'éphémère, que *Dum loquimur fugerit invida ætas* et que tout grand et vaste effort est futile et insensé.

Cette même veine de découragement, cherchant à se cacher sous un voile de gaieté cynique, a affecté d'autres classes que les classes littéraires. Nous en avons une preuve dans quelques-unes des inscriptions tombales qui nous ont été transmises. Prenez pour exemple l'inscription suivante : « Je n'étais rien, je ne suis rien, et toi qui vis, bois, mange et joue, viens!.. Camarade, toi qui lis ceci, réjouis-toi dans la vie; car après la mort il n'y a point de réjouissance, ni de rire, ni aucune sorte de joie... Ce que j'ai bu et mangé, je l'ai emporté avec moi : j'ai laissé tout le reste derrière [1]. » Qui ne sent point le ton

1. Cité par M. Huber dans son intéressante brochure intitulée : *Der Pessimismus*. Je suis redevable à cet ouvrage pour plusieurs de mes éclaircissements historiques du pessimisme.

d'amer désespoir par rapport à toutes les grandes fins de la vie cherchant à se dissimuler sous ce déploiement forcé et intempestif de gaieté?

Que le ton pessimiste soit entré profondément dans l'esprit de cette époque, on peut le voir aussi dans les écrits des philosophes, même de ceux dont les principes inclinaient de préférence, comme nous le verrons plus tard, vers une conception optimiste du monde. Nulle part on ne peut trouver de plus sombres peintures de la vie que dans les écrits de quelques stoiciens, et ces descriptions ont tous les traits caractéristiques de cette forme spontanée et inconsciente de pessimisme que nous considérons en ce moment. Sénèque, par exemple, dans ses *Consolations à Marcia*, a fait l'éloge de la mort, comme de la meilleure invention de la nature. Après avoir examiné plusieurs des principales afflictions de la vie, il écrit : « A quoi sert-il de pleurer en détail ? L'ensemble de la vie humaine est lamentable. De nouvelles infortunes tombent en foule sur toi avant que tu aies payé ta dette envers les anciennes [1]. »

D'un ton un peu moins amer, Marc Aurèle, non content de dépeindre le caractère éphémère des choses de la vie et le néant de toutes les visées humaines, en vue de rendre l'esprit calme et indifférent au milieu du tourbillon du monde, soutient que la mort est un bien positif. Le seul motif qui pourrait nous attacher à la vie et nous retenir ici, c'est le bonheur d'être environné de gens qui ont les mêmes sentiments que nous. Mais, à l'heure présente, l'anxiété que le désaccord profond de la vie humaine occasionne dans un esprit réfléchi nous conduit à nous écrier : « O mort, ne retarde point ta venue [2]. » Parmi d'autres écrivains de cette époque, je puis nommer Pline l'Ancien, qui, au septième livre de son *Histoire naturelle*, s'abandonne aux convictions les plus décourageantes du pessimisme. « Voulons-nous, écrit-il, former une juste conclusion et arriver à une décision, en rejetant toutes les séductions

1. *Ad Marciam*, ch. X.
2. Livre IX, sect. III.

et les illusions de la fortune, alors nous sommes forcés de dire qu'aucun mortel n'est heureux; car, n'y en eût-il aucune autre, tout au moins y a-t-il la crainte que la fortune à la fin ne vienne à nous trahir. » Avec une expression d'ironie farouche qui nous fait souvenir de Schopenhauer, il grossit tous les désavantages que la race humaine souffre en comparaison des animaux inférieurs : « Chez aucun, la vie ne tient à une existence plus frêle ; aucun être ne subit plus l'influence de désirs effrénés pour toutes choses; aucun être n'est poussé par une rage plus frénétique et plus violente; aucun n'est plus sensible à des craintes déraisonnables. »

Un exemple de pessimisme qui méprise la vie comme éphémère et qui, comme la philosophie pratique d'Horace, amène à la poursuite de la jouissance actuelle, se trouve dans les poèmes astronomiques du Persan Omar Khayyam. Dans le passage suivant, nous avons une expression belle et poétique du désespoir intellectuel qui saisit celui qui considère l'origine humaine et sa destinée dernière :

Avec eux j'ai semé la graine de la sagesse,
Et j'ai travaillé de mes propres mains à la faire pousser;
Et voici toute la moisson que j'ai récoltée.
« Je suis venu comme de l'eau et je m'en vais comme le vent »
Dans cet univers et pourquoi, je ne le sais point,
Ni d'où, semblable à l'eau coulant bon gré mal gré;
Et, hors de ce monde, semblable au vent qui traverse le déser
Je ne sais où, soufflant bon gré mal gré [1].

Dans la littérature moderne, ces lamentations sur le vide et l'instabilité de la vie augmentent et deviennent de plus en plus amères. En dépit des influences optimistes qui appartiennent au christianisme, nous trouvons des écrivains qui, personnellement, nourrissent les plus sombres conceptions de l'existence. Une large part de ces lamentations prend la forme d'antagonisme contre quelque idée optimiste mise en avant

1. *Le docteur et le saint.*
2. *Rubbaiyat* d'Omar Khayyam, le poète astronome de Perse, traduit en vers anglais (Bernard Quantele 1872, v. XXVIII et XXIX).

au nom de la théologie ou de la philosophie, et nous aurons à en parler dans le chapitre suivant. Ici, il suffira de donner quelques exemples de ces expressions non raisonnées.

Comme exemple frappant de ce pessimisme purement personnel et qui n'a rien de spéculatif, je puis citer les lettres de Diderot à sa maîtresse Sophie Voland. A l'époque où l'écrivain composait ces lettres, il traversait une curieuse phase d'esprit dont l'issue était une conception de la vie entièrement désolée. « Exister, dit-il, au sein de la douleur et des larmes, jouet de l'incertitude, de l'erreur, du besoin, de la maladie, de la méchanceté et des passions, — chaque pas, depuis le moment où nous apprenons à balbutier jusqu'au moment du départ où notre voix chevrotte ; vivre parmi des fripons et des charlatans de toutes sortes ; s'en aller entre l'un qui vous tâte le pouls et l'autre qui vous terrifie ; ignorer d'où nous venons, pourquoi nous sommes venus, où nous allons : voilà ce qu'on appelle le don le plus important de nos parents et de la nature : la vie. »

Le nom de Voltaire se rencontrera, avec plus d'à-propos, parmi les manifestations de l'optimisme et du pessimisme raisonnés.

Il suffit de mentionner ici ces écrivains du siècle dernier qui, moins par suite d'une conviction raisonnée que de leur tempérament et d'une impulsion instinctive, se sont écartés de l'optimisme théologique qui prévalait de leur temps. Comme exemple de ce tempérament d'esprit, je pourrai choisir Mandeville, qui est un type frappant de cette variété du cynisme le plus léger, du pessimisme qui s'attache à la nature humaine comme à son objet spécial. Mais, puisque le cynisme de Mandeville est, en apparence du moins, une croyance raisonnée, il sera mieux d'en faire mention au prochain chapitre. Bien différente est la profonde, l'amère misanthropie d'un autre adversaire de l'optimisme dominant : j'ai nommé Jonathan Swift. Cet optimisme, se fondant sur ce que la raison humain est capable de résoudre le problème de l'existence, a excité la plus profonde aversion chez Swift. Citons l'admirable histoire de cette époque qu'a retracée M. Stephen Leslie : « Swift

dit, avec une force incomparable, que l'homme de la nature n'est pas, comme les théoriciens le veulent soutenir, un animal raisonnable et vertueux, mais, pour la plupart du temps, un coquin et un fou [1]. » Il serait à peine possible, on s'en doute, d'exprimer le mépris de l'humanité dans un langage plus caustique que celui que l'on rencontre dans le discours de Jupiter, dans le *Jour du jugement*, commençant ainsi :

> Race extravagante des humains,
> Que la nature, le savoir, la raison aveuglent,
> Vous qui par faiblesse vous êtes retirés à l'écart,
> Et qui n'avez jamais faibli, par orgueil, etc., etc.

Nous devons maintenant passer à une branche plus récente de la littérature, c'est-à-dire à la poésie contemporaine. Ici, nous tomberons sur de nombreuses expressions d'un sentiment qui absorbe tout : les peines de la vie. Plus particulièrement, les écrivains qui vivaient au commencement de ce siècle adoptent ce ton. Dans la littérature anglaise, il apparaît comme une influence calme et cependant contagieuse dans les récits de Schelley, qui, bien qu'il s'attachât à une vue tout idéaliste de la vie, tend à se plonger de temps à autre dans une théorie désespérée des choses humaines. Ses pensées sur la religion, telles qu'il les expose dans la *Reine Mab*, ont cette profonde amertume du tempérament pessimiste, et ceci n'est pas suffisamment corrigé par l'introduction d'une image d'un *esprit de la nature*, d'un *pouvoir suffisant à tout*, nommé *Nécessité*, qui considère tout ce que le vaste monde contient comme étant ses instruments passifs, dont sa nature ne peut sentir ni la joie ni la peine, parce qu'il n'a aucun sentiment humain. Les accents pessimistes s'entendent aussi avec une netteté qu'on ne peut méconnaître dans ses poèmes, comme la *Misère* et la *Mutabilité*. On se demande si la triste doctrine des pessimistes pouvait se manifester dans un langage plus expressif que dans ces vers :

1. *Histoire de la langue anglaise au* XVIIIe *siècle*, vol. II, page 371.

La fleur qui sourit aujourd'hui
Meurt demain;
Tout ce que nous désirons voir rester
Nous tente, puis s'évanouit;
Quel est donc le charme de cette vie?
C'est un éclair qui se rit de la nuit,
Aussi bref qu'il est brillant.

Dans Byron, le pessimisme a une teinte plus sombre encore, n'étant que peu relevé par cette aspiration irrésistible vers un idéal divin de beauté et vers un esprit ordonnateur du monde qui se manifeste dans Schelley. La conclusion du pessimiste se révèle d'elle-même sans aucune réserve dans les vers si connus :

Compte les heures de joie que tu as vues;
Compte les jours exempts d'angoisse,
Et sache, quoi que tu aies été,
Qu'il est quelque chose de mieux : ne pas être.

Dans une amère protestation contre les conditions de la vie, il écrit dans un autre endroit :

Notre vie est une fausse nature. Elle n'est pas
Dans l'harmonie des choses, — ce dur décret,
Cette souillure ineffaçable du péché,
Cet upas immense, cet arbre entièrement foudroyé,
Dont la racine est la terre, dont les feuilles et les branches sont
Les cieux, qui font pleuvoir leurs fléaux sur les hommes, comme une rosée,
Maladies, mort, esclavage, — tous les maux que nous voyons.
Et pis encore, les maux que nous ne voyons pas, qui s'élancent à travers
L'âme sans remède avec un déchirement toujours nouveau.

Dans la poésie allemande, cet esprit est représenté par Heinrich Heine et Nikolas Lenau. A travers les œuvres de chacun d'eux soupire, pour ainsi dire, une voix de mélancolie intense. Heine est comme le chantre des « peines du monde » (Weltschmerz), la forte tristesse qui s'élève dans l'âme en contemplant la nature passagère et décevante de tout bien terrestre. Bien que l'on puisse trouver dans sa poésie une source d'espérance idéale, son cours est constamment traversé ou

arrêté par le torrent bourbeux du doute et du désespoir. De là le caractère fantastique et contradictoire de ses écrits, la satisfaction méphistophélique de bâtir, seulement pour le démolir, un édifice illusoire et fantastique. D'ordinaire, Heine représente la plus simple forme du pessimisme où la vie individuelle, celle d'une nature poétique impressionnable apparaît comme pleine de trouble; cependant en quelques endroits il étend ses vues à la vie humaine en général. On rencontre un exemple frappant de ce mépris triomphant de la vie dans son ensemble, dans les lignes suivantes :

Je vois à travers les dures surfaces de pierre
Les demeures des hommes et les cœurs des hommes, [et la misère.
Et je vois dans les unes comme dans les autres le mensonge, l'imposture
Sur les visages je lis des pensées
Très méchantes. Sous la pudeur de la jeune femme
Je vois frissonner en secret la lascive concupiscence;
Sur la tête du jeune homme fier et exalté
Je vois le bonnet joyeux et bariolé de la folie;
Et maintenant ce sont les caricatures et les ombres infinies
Que je vois sur cette terre, et je ne sais pas
Si c'est une maison de fous ou un hôpital.

Ich schaue durch die Steinern harten Rinden
Der Menschenhauser und der Menschenherzen,
Und schau'in beiden Lug und Trug und Elend.
Auf den Gesichtern les' Ide die Gedanken
Viel schlimmer. In der Jungfrau Schamerröthen
Seh' ich geheime Lust begehrlich Zittern,
Auf dem begeistert stolzen Jünglingshaupt
Seh' ich die lachend bunte Schellenkappe;
Und Fratzenbilder nur und sieche Schatten
Seh' ich auf dieser Erde, und ich weiss nicht.
Ist sie ein Tollhaus oder Krankenhaus.

Dans la poésie de Lenau règne un air semblable de découragement. Cette humeur est très puissamment exprimée dans le poème intitulé *Die Zweifler* (L'homme qui doute, le sceptique) :

Instabilité! comme tes vagues roulent
Et s'écoulent bruyamment à travers le labyrinthe de la vie.
A tes tourbillons viennent aboutir toutes les sources,
Nulle digne protectrice ne s'oppose à toi!
..... Mais sur ta rive sont des fous joyeux
Perdus dans leur rêve : l'*immortalité!*

Sur ta rive? — Non? tes eaux pénètrent
Dans leur cours le fond le plus intime de toute créature :
Dans le battement fougueux de mon cœur mugit,
Instabilité! ta bruyante cataracte!

Verganglichkeit! wie rauschen dune Wellen
Dahin durchs Lebenslabyrinth so laut!
In deine Wirbel flüchten alle Quellen,
Kein Damn, kein Schutz sich dir entgegenbaut!
..... Doch stehn an deinem Ufer frohe Thoren,
In ihren Traum « Unsterblichkeit » verloren.
Am Ufer? — Nein! est ist von deinem Bronnen.
Tief innerst jede Kreatur durchronnen :
Es braust in meines Herzens wildem Tact
Verganglichkeit, dein lauter Katarakt!

Comme un dernier exemple de ce mouvement pessimiste dans la poésie moderne, on peut nommer les écrits du comte Giacomo Léopardi. Chez ce poète, le désespoir de la vie, soit au point de vue de la poursuite du bonheur individuel, soit comme effort social, semble s'élever au plus haut degré, se manifestant par des cris perçants. Un des exemples les plus frappants de l'humeur de Léopardi peut se trouver dans les vers qui ont pour titre : *A se stesso* (*To himself*).

(O mon cœur) repose-toi pour toujours, tu as assez
Palpité. Aucune chose ne mérite
Tes battements, et de tes soupirs n'est point digne
La terre. Amère et sombre
Est la vie, d'ailleurs toujours un néant; le monde est une fange;
Calme-toi maintenant. Désespère.
A jamais. Notre espèce, le destin
Ne lui accorde que la mort. Maintenant dédaigne
Toi-même, la nature, et ce brutal
Pouvoir qui, caché, impose un mal commun
Et l'infinie vanité de tout.

... Posa per sempre. Assai
Palpitasti. Non val cosa nessuna
I moti tuoi, ne di sospiri è degna
La terra. Amara e noia
La vita, altro mai nulla : e fango è il mondo.
T'acqueta omai. Dispera
L'ultima volta. Al gener nostro il fato
Non donò che il morire. Omai disprezza
Te, la natura, il brutto
Potter che, ascoso, a commun damno impera,
El' infinita vanita del tutto.

Dans une lettre à Giordani, ce poète nous dit qu'il trouve un plaisir positif dans son pessimisme : « Je me réjouis de découvrir de plus en plus la misère des hommes et des choses, de les toucher de la main, et d'être saisi d'un frisson glacé, à mesure que je fouille les secrets maudits et terribles de la vie [1]. » Ailleurs il écrit : « Tout, autour de nous, passe ; une chose seulement est certaine : c'est que la douleur persiste. » Et, dans un autre endroit, il répète la terrible conclusion de l'antiquité:

> Mai non veder la luce
> Era, credo, il miglior [2].
>
> Mais ne pas voir la lumière
> Serait, je crois, le meilleur.

La littérature poétique de la France n'est point dépourvue de pessimisme et de plaintes d'un caractère identique. Comme exemple, je citerai A. de Lamartine qui, tandis qu'il cherche un remède anodin contre les peines de la vie dans la résignation chrétienne, éclate de temps à autre en lamentations des plus amères. Dans la 7e Méditation, *le Désespoir*, il écrit :

> Quel crime avons-nous fait pour mériter de naître?
> L'insensible néant t'a-t-il demandé l'Etre
> Ou l'a-t-il accepté?
> Sommes-nous, ô hasard, l'œuvre de tes caprices?
> Ou plutôt, Dieu cruel, fallait-il nos supplices
> Pour ta félicité?

Comme dernier exemple de ce que j'ai appelé la forme spontanée de pessimisme, je citerai les *Nachtwachen* (*Les veillées*) de Schelling, qui, bien que l'œuvre d'un des plus abstrus métaphysiciens, ne sont que légèrement colorés de principes philosophiques. C'est essentiellement l'expression immédiate de ce pessimisme spontané largement répandu que

1. Epistolario I, p. 352-353.
2. Pour un compte rendu intéressant de la vie et des écrits de Léopardi, voyez l'ébauche mise en tête de *Giacomo Leopardi's Dichtungen*, en allemand, de Gustave Brandes, Hanovre, 1869.

nous sommes en train d'examiner. Cet ouvrage, publié sous le pseudonyme de Bonaventure, appartient à une date critique du développement moral et intellectuel de Schelling. Il montre le philosophe dans un nuage temporaire de doute et de désespoir universels. Il nous donne une peinture singulièrement puissante de la vie humaine, telle qu'elle est vue à travers le milieu assombri du pessimiste. Dans une série d'images fantastiques qui semblent le produit d'un cerveau troublé, l'écrivain fait passer devant nos yeux nombre de scènes typiques de la vie humaine, accompagnant son panorama des plus amers sarcasmes contre l'homme et contre le monde. Ici, la vie de l'humanité se présente comme une tragi-comédie qui ne vaut pas la peine d'une représentation et où les rôles les plus importants sont assignés aux plus faibles acteurs. On dit que nous sommes tous de vaines entités couvertes d'un masque. Puisque chacun, s'il voulait montrer son moi *in puris naturalibus*, fuirait devant son néant et son inutilité, il s'orne des oripeaux du costume théâtral et veut les masques de la joie et de l'amour devant son visage, afin de se donner une physionomie intéressante. Et ainsi le moi abaisse enfin ses regards sur ses vêtements déguenillés et se figure qu'ils forment son être réel. La tête de la mort ne manque jamais derrière ce masque qui regarde avidement, et la vie n'est autre chose que le bonnet et les grelots que la vaine entité a justement revêtus pour faire un cliquetis et après cela pour le déchirer en pièces et le jeter loin de lui (p. 148 seq.). On peut ajouter que le *Sartor Resartus* de M. Carlyle est tout à fait plein de gaieté et amusant quand on le compare avec cette impitoyable dénonciation du néant humain. A la fin de l'ouvrage, l'écrivain se représente lui-même comme se tenant debout près du tombeau, et avec une farouche ironie qui semble s'être mise à l'unisson avec les tristes observations de Hamlet réfléchissant sur le néant de tout ce qui se passe dans le cerveau : « Quel est ce palais qui enferme dans son enceinte tout un monde et tout un ciel ; ce château féerique où les miracles de l'amour accomplissent leur jonglerie à l'aide de

sortilèges ; ce microcosme où tout ce qui est grand et glorieux, tout ce qui est horrible et terrible se trouve en germe côte à côte, qui porte des temples, des dieux, des inquisitions et des démons ; cette queue de la création — la tête humaine? La demeure d'un ver ! Qu'est le monde si ce qui l'a conçu n'est rien et si tout ce qu'il contient n'est qu'une fantaisie passagère?.... Que font les fantaisies de la terre, le printemps et les fleurs, si le souffle de la fantaisie disparaît dans ce petit globe, si là, dans ce panthéon interne, toutes les déités tombent de leur piédestal, et si les vers et la corruption s'y introduisent ? » (P. 290 seq.)

CHAPITRE III

OPTIMISME ET PESSIMISME RAISONNÉS

Traits caractéristiques des formes raisonnées. — Variétés au point de vue du sujet. — Au point de vue des arguments employés. — Moyens de se débarrasser des maux du monde. — Revue historique. — La théologie des Hébreux. — La philosophie indienne. — La pensée religieuse chez les Grecs. — Spéculations premières des Grecs. — Les sceptiques. — Les moralistes. — La métaphysique de Platon, d'Aristote, etc. — La philosophie alexandrine. — Doctrine chrétienne de la vie. — Les Pères. — Libre arbitre et prédestination. — Les scolastiques, Giordano Bruno. — Spinoza. — Théodicée de Leibnitz. — Ecrivains du XVIIIe siècle. — L'optimisme dans les controverses théologiques. — Shaftesbury et Pope. — Les moralistes : Hartley, Tucker, Smith, etc — Mandeville. — David Hume. — Littérature française : Voltaire et Rousseau. — Argument téléologique. — Philosophie allemande moderne : Kant, Fichte, Schelling, Hegel. — La doctrine du progrès : Condorcet, Godwin, etc. — Progrès et évolution.

Dans les développements de l'optimisme et du pessinisme que nous avons passés en revue dans le dernier chapitre, on ne trouve que le minimum de l'observation exacte et du calcul rationnel. La conclusion que le monde, en dépit de ses myriades de maux, est beau ou bon, ou bien qu'il est atteint jusqu'au cœur de hideuses maladies, se présente la plupart du temps comme une conviction ou une intuition certaine et immédiate. Voilà pourquoi j'ai appelé cette forme de théories opposées la forme spontanée. Il y a, à la vérité, dans presque tous les cas, quelque chose qui ressemble à un appel aux faits et, dans quelques cas même, une apparence d'induction. Mais un moment de réflexion nous montre qu'il n'y a rien de véritablement

scientifique dans ces opérations. Quelques faits seulement, ayant un même aspect et propres à frapper l'imagination d'une manière toute particulière, sont groupés ensemble sans aucune tentative d'observation exacte ou sans effort pour comparer soigneusement les considérations opposées.

Le pessimisme toutefois, aussi bien que le système opposé, ne se manifeste pas toujours aussi simplement comme le produit d'une spontanéité sans guide. Il cherche à prendre une forme scientifique ou philosophique et à se donner l'aspect d'une vérité raisonnée et vérifiée. Il y a deux traits caractéristiques principaux qui mettent en contraste cette forme avec celle dont nous venons de traiter. En premier lieu, le problème prend une plus grande précision. Les éléments en conflit de la vie, le bien et le mal, la joie et la douleur, sont tous affirmés, et par ceux qui inclinent vers une solution favorable, et par ceux qui en acceptent une défavorable. Non pas que la question soit toujours résolue dans le sens d'une prépondérance de bien sur le mal ou de mal sur le bien. Un calcul exact n'entre point dans toutes les variétés raisonnées d'optimisme et de pessimisme. Et cependant la supériorité de l'un des facteurs est toujours explicitement ou implicitement affirmée, même lorsqu'on ne fait aucune tentative pour la mesurer exactement. Ainsi, par exemple, j'appelle optimisme raisonné la doctrine qui appuie emphatiquement sur un idéal de vie que l'on regarde non seulement comme possible, mais encore comme dépendant de conditions qui sont principalement, sinon exclusivement, dans les limites du pouvoir humain. Il n'est pas besoin de soulever la question de savoir si l'étendue du bonheur présent excède la misère; l'optimisme consiste souvent dans l'exagération d'un idéal de bonheur, et sa définition se trouve dans l'assertion que cet idéal peut devenir une réalité et donner ainsi à la vie son caractère prédominant. C'est encore ainsi qu'il y a un degré de précision dans cette forme de la doctrine optimiste, qui, tout en admettant le mal de l'existence présente, le déclare éphémère et la fait envisager comme devant atteindre sa perfection dans l'avenir, soit par la pro-

longation de la vie individuelle, soit par l'absorption dans la source commune de l'existence.

En second lieu, l'optimisme et le pessimisme que nous devons maintenant considérer revêtent invariablement la forme de vérités raisonnées. Les croyances ne se présentent plus désormais sous la forme d'intuitions spontanées, mais prennent l'aspect d'affirmations froides et étudiées. Il se peut sans doute qu'il y ait quelque petite difficulté à dire exactement à quel moment la forme non raisonnée passe à la forme raisonnée, puisque même la spontanéité peut s'incorporer dans un commencement de système raisonné. Cependant les deux classes sont suffisamment distinctes au fond, et les doctrines que nous devons maintenant examiner ne comprendront que celles qui offrent clairement des faits et des arguments à l'appui de leurs affirmations.

Et maintenant jetons, pour un instant ou deux, un coup d'œil sur les variétés d'optimisme et de pessimisme raisonnés. En premier lieu, ces croyances, comme leurs prototypes non raisonnés, diffèrent quant au fond ou au contenu. Et, tout d'abord, nous devons nous attendre à trouver des différences dans l'étendue des intérêts qui y sont engagés. Bien que l'optimisme individuel, aussi bien que la théorie corrélative, trouve à peine sa place parmi les doctrines raisonnées, il y a un vaste champ pour d'autres différences. Ainsi l'optimisme peut prendre l'aspect d'une croyance nationale, comme chez les Juifs. C'est encore ainsi que les formes raisonnées peuvent s'étendre à l'humanité seule ou à toutes les créatures douées de sentiment. En même temps, il n'y a pas de différence importante impliquée dans cette distinction. Il semble généralement accordé que les sensibilités et les intérêts humains l'emportent tellement sur ceux des animaux inférieurs qu'ils sont un facteur prépondérant dans notre estimation de la vie consciente ; ou, tout au moins, qu'il y a un accord si étroit entre la condition générale de la vie de l'homme et des êtres inférieurs que notre estimation de la première, qui seule peut être faite sûrement, doit être prise comme représentant le tout.

D'un autre côté, les formes raisonnées de l'optimisme et du pessimisme comprennent, on s'en apercevra, des doctrines qui traitent de différents aspects de la vie et de différentes manières de l'apprécier. Par exemple, les écrivains ont maintenu des vues tout à fait opposées en ce qui touche la valeur de la nature humaine et de ses attributs considérés comme objet d'une appréciation morale ou esthétique. Comme exemple de ce contraste, je puis signaler les doctrines de la corruption humaine et de la bonté innées chez l'homme. Puis, nous verrons que l'activité humaine, sous quelques-uns de ses aspects variés, a formé le sujet de ces jugements contradictoires. Que ce soit la capacité de l'homme individuel en ce qui touche la découverte de la vérité, ou ses facultés de propre perfectionnement moral, ou enfin les forces que l'humanité possède collectivement pour l'élévation graduelle de sa condition physique et morale, des vues tout à fait distinctes viendront s'affirmer, comme on le verra. Nous aurons une fois encore à observer le jeu de ces tendances antagonistes de la pensée par rapport à la valeur de la nature externe et de l'ordre des événements du monde en tant que s'étendant au delà ou comme condition de l'activité humaine. Ainsi, on a fait l'éloge de la nature, au point de vue théologique, comme un entourage bien approprié pour l'homme et les autres êtres sensibles, ou comme manifestation d'un plan harmonieux dont la vie consciente n'est qu'une partie. D'un autre côté, elle a été condamnée comme fautive et mal conçue, comme désordonnée et sans but. C'est encore ainsi que l'ordre successif des événements du monde, comprenant la succession des événements de la vie humaine et de l'histoire, a été grandi d'un côté, comme la manifestation progressive d'une idée pleine de valeur, ou, sous un aspect légèrement différent, comme l'affirmation d'un ordre moral; tandis que, de l'autre côté, le mouvement cosmique a été regardé comme suivant aveuglément une route funeste et détestable, et comme entièrement indifférent aux réclamations du droit et de la justice. Enfin le prix de la vie qui divise ainsi l'opinion humaine en jugements d'un frappant contraste peut être la vie consciente

elle-même, comprenant les possibilités qui lui sont inhérentes et ses conditions externes. C'est cette forme de la discussion que le pessimisme moderne met en avant, et le suprême intérêt qui s'y attache justifie l'attention que nous donnerons surtout à cette recherche.

En second lieu, les variétés raisonnées de l'optimisme et du pessimisme diffèrent quant au mode d'argumentation employé.

Généralement parlant, il y a trois sortes de preuves employées. D'abord vient la preuve empirique, qui consiste dans l'emploi de l'induction et du calcul par rapport aux faits observés de la vie. En second lieu, il y a la preuve scientifique, qui raisonne d'après les vérités de la nature humaine, telles que la constitution de la volonté et les conditions du bonheur, etc. Enfin, nous avons la preuve transcendante, qui émane de quelque idée théologique ou métaphysique et par là cherche à établir *à priori* la valeur de la vie.

Dans le cas de l'optimisme raisonné, nous avons à noter une méthode très différente. Jusqu'ici, nous avons parlé seulement de la vie humaine présente et comme objet d'estimation. Si l'on peut démontrer qu'elle est bonne, somme toute, l'optimiste a médiocrement établi sa thèse. D'un autre côté, si cette vie est reconnue comme profondément atteinte par le mal, il semble qu'il doive s'ensuivre une conclusion pessimiste. Mais l'optimiste a certains moyens d'échapper à cette conclusion. Considérant le mal comme douteux sinon certain et comme un trait caractéristique de la vie totale que nous pouvons observer, il se peut qu'il continue à chercher à prouver la prédominance du bien sur le mal.

Il y a deux modes bien distincts de parvenir à ce résultat. Tout d'abord, il peut admettre la réalité du mal, mais le présenter comme une chose passagère en le soumettant à quelque vaste conception idéale des choses. Ainsi, par exemple, le mal de notre vie terrestre peut être considéré comme subordonné à une autre existence transformée après la mort, ou bien la réalité du mal de ce monde peut être accordée, mais sa grandeur effacée par la conception de notre globe comme un simple

point dans l'univers, qui dans son ensemble est plein d'harmonie et de bonheur. Ou, finalement, la souffrance présente de l'humanité peut être considérée comme une phase temporaire dans l'évolution des êtres conscients. Cette doctrine coïncide assez bien avec celle du progrès humain. Il y a lieu de remarquer que cette idée du perfectionnement humain prend fréquemment la forme plus vague de l'affirmation d'une vie idéale, individuelle et sociale, qui est considérée comme possible et réalisable. On trouvera que les écrivains qui sont disposés à être pessimistes, par rapport aux faits évidents, se retranchent fréquemment derrière une telle conception idéale. Par exemple, les moralistes qui sont disposés à avoir en maigre estime la moyenne de la condition morale du genre humain, telle qu'elle se présente actuellement, trouvent un dissolvant, pour cette vue décourageante des choses, dans l'idée d'une régénération morale et d'une élévation qui s'offre clairement à la portée humaine.

En second lieu, le mal qui est admis tout au moins comme un élément considérable dans le monde présent est enlevé discrètement pour ainsi dire à l'aide de quelque subtilité métaphysique. Ce qui nous semble maintenant un mal, par exemple la douleur, n'est qu'un mal apparent. En réalité, c'est une partie de la juste et bonne ordonnance des choses. Les exemples de cette méthode de résoudre le problème du mal forment un curieux chapitre dans l'histoire de l'optimisme. Nous pouvons peut-être appeler méthode d'observation directe le mode de raisonnement optimiste qui se borne aux faits accessibles de la vie ; méthode de substitution idéale, celle qui cherche à noyer le mal dans une plus large quantité de bien ; et méthode de résolution transcendante, celle qui réduit le mal à une apparence illusoire.

Il pourrait, logiquement parlant, exister des méthodes semblables dans le raisonnement pessimiste. Un pessimiste pourrait, par exemple, accorder le bien apparent du monde, mais le réduire à un élément passager et illusoire. Mais, en fait, le pessimisme s'est contenté de constater le résultat d'après la physio-

nomie apparente des choses. Il s'est soucié seulement de montrer que le monde connu est mauvais. En même temps, il s'est efforcé de tenir compte de ce mal découvert empiriquement au moyen de certaines conceptions ontologiques.

Avant de commencer la revue historique des systèmes, je rappellerai au lecteur que, dans notre coup d'œil rétrospectif, tandis que nous nous occuperons spécialement de ces théories, qui inclinent clairement vers l'approbation ou la condamnation de l'existence, nous embrasserons, à l'occasion, les doctrines qui sont larges dans leur critique ou neutres dans leur caractère. Nous aurons plus particulièrement à noter les objections que l'on oppose aux formes les plus extravagantes du pessimisme.

Afin de suivre complètement l'histoire des formes variées de ces doctrines opposées, il serait nécessaire de toucher à la marche tout entière de la pensée théologique et philosophique, car il y a à peine un seul développement de cette pensée qui n'ait trait à l'une des croyances rivales. Il est évidemment impossible de le faire dans cet ouvrage, et nous devons nous contenter de tracer quelques-uns des traits essentiels de cette histoire.

Si nous remontons aux plus anciennes littératures, nous trouvons des traces d'optimisme et de pessimisme, doctrines moitié religieuses et moitié métaphysiques. On peut dire que toutes les théories sur les êtres divins ont une portée optimiste, en tant que ces êtres sont conçus comme accessibles à l'homme et susceptibles d'être influencés par ses prières. Cependant la conception de dieux se complaisant dans le mal et d'une nature à exciter la terreur semble plutôt se relier à ces impulsions qui donnent naissance aux formes les plus crues du pessimisme. D'un autre côté, la doctrine que le monde est l'œuvre d'un Être sage et juste conduit évidemment à une solution optimiste de la question.

La théologie du Vieux Testament peut être considérée comme fournissant, la première de toutes, un optimisme universel se rapportant à l'ordre moral. Elle annonce que le bien doit fina-

lement prévaloir sur le mal ; secondement, un optimisme particulier, circonscrit et national, en ce qui touche à la valeur hédonistique de la vie, c'est-à-dire à l'idée que le Créateur règle toutes choses pour le bonheur particulier de son peuple favori. On doit confesser que cet optimiste a de la peine à être aussi brillant que celui plus récent de la théologie chrétienne. Pour l'humanité en masse, la perspective est assez triste. Il ne s'ensuit pas de là que tous les écrivains de l'Ancien Testament soient nécessairement optimistes. Le fait déjà noté qu'ils tombent fréquemment dans une suite d'idées pessimistes montrent simplement que les individus ne sont pas toujours sous l'influence de leur croyance théologique reconnue.

Si dans la théologie de la race sémitique nous avons une base *à priori* d'optimisme limité, dans les idées métaphysiques et religieuses des Aryas de l'Inde nous trouvons une base évidente de pessimisme. « Le sentiment que la vie est un rêve ou un fardeau, dit le professeur Max Muller, est une idée que le bouddhisme partage avec tout philosophe indien [1]. » Dans le brahmanisme orthodoxe, comme dans le bouddhisme, un vif sentiment de la misère humaine forme le point de départ. Cependant la solution du sombre mystère est très différente dans les deux cas. Suivant la philosophie brahmane, bien que le monde créé soit un regrettable accident, ses effets peuvent être neutralisés. Et ceci s'effectue par l'absorption de l'âme humaine dans l'esprit universel ou Brahma, véritable source de l'existence de la pensée, du bonheur [2]. Ainsi un mode d'existence permanente et satisfaisante est assuré, et un *Weltauschanung* (*conception du monde*) optimiste se substitue finalement à la croyance pessimiste.

Dans le bouddhisme, au contraire, comme M. Max Muller le signale très bien, la conception pessimiste de la vie ne reçoit

1. *Copeaux d'un atelier allemand,* vol. I, p. 226.
2. Kapila, qui passe pour le fondateur du système sankhya de philosophie brahmane, considérait l'univers comme le produit de deux principes, un esprit absolu et la nature, le produit étant une réflexion de la nature dans le miroir de l'esprit absolu.

aucune solution favorable, et l'on doit regarder cette philosophie comme un pessimisme pur et simple et comme l'ancêtre direct des systèmes du pessimisme allemand moderne. Bouddha, ou ses disciples, nient non seulement l'existence d'un créateur, mais encore celle d'un Être absolu. Il n'y a nulle part de réalité, ni dans le passé ni dans le futur. « La véritable sagesse consiste dans la perception du néant de toutes choses et dans le désir de devenir néant, d'être anéanti d'un souffle, d'entrer dans le Nirvâna, » c'est-à-dire dans l'extinction [1].

Le but final de cette condition s'atteindrait seulement par la mort. Cependant, même pendant la vie, une anticipation partielle de ce but peut s'obtenir, à savoir : dans la condition d'un esprit affranchi de tout désir et de tout sentiment [2].

Si nous passons aux théories des Grecs, nous trouvons, somme toute, que leurs idées conduisent à l'optimisme plutôt qu'au pessimisme. Le polythéisme des Grecs était, en somme, brillant et réconfortant; il menait à l'assurance d'une protection amicale et d'un traitement juste. L'idée d'un principe qui embrasse tout, le destin (μοῖρα), par lequel les dieux aussi bien que les hommes étaient enchaînés, peut sembler un élément tout pessimiste dans la théologie reçue, puisque toute limitation de la volonté est une diminution du bien que la volonté peut atteindre. On affirme que cette sombre théorie est souvent contenue dans la tragédie grecque. Ainsi Schlegel définit l'idée prédominante de cette tragédie un sentiment d'une destinée qui opprime, un destin contre lequel la volonté de l'homme se précipite aveuglément et en vain. Cependant, comme M. J. A. Symonds l'a signalé, la notion prédominante de la tragédie grecque est « non le destin, mais Némésis, profond

1. Le contraste entre le pessimisme profond de cette doctrine et la solution pleine d'espoir du brahmanisme est bien mise en évidence dans la réponse de Kapila à l'éloge de l'annihilation bouddhiste. Voyez Max Muller, ouvrage cité, p. 231-232.

2. Pour un compte rendu intéressant de la nature de cet idéal ascétique relativement à son côté moral, et de ses rapports avec l'anéantissement actuel, voir un article de M. T. W. Rhys Davids sur la doctrine bouddhiste du Nirvâna, dans la *Revue contemporaine*, janvier 1877.

sentiment du gouvernement du monde par la divinité, mystérieux idéal, presque juif, de la divinité couronnée [1]. » Aussi, loin que la limitation de l'action humaine et divine soit due à la suprématie d'un principe de justice, elle est clairement en faveur de l'optimisme, à supposer que les fins de la justice soient bonnes.

Avant de passer des courants les plus populaires de la pensée grecque à ses progrès spéculatifs, nous devons faire allusion à une théorie du monde classique qui est distinctement empreinte du sceau du pessimisme. Je veux dire la croyance de la dégénérescence humaine, dans un déclin graduel de l'humanité, d'un état primitif de félicité. l'âge d'or, à travers des phases successives, telles que l'âge d'argent, l'âge d'airain et l'âge de fer. L'idée d'une condition primitive de bonheur ne se borne pas aux mythologies classiques, mais paraît distinctement dans les croyances des peuples orientaux, comme, par exemple, sous la forme du jardin de l'Eden, dans le Vieux Testament. Le contraste entre cette idée de décadence et l'idée moderne du progrès est remarquable et fait réellement pencher la balance du côté du pessimisme, car autrement il distinguerait la pensée moderne de celle de l'antiquité. Il est évident que, bien que l'idéal d'un âge d'or puisse fournir une satisfaction imaginaire aux aspirations humaines, la projection de cet idéal dans un passé éloigné équivaut à le nier dans la réalité. On peut soulever la question de savoir jusqu'à quel point cette idée a réellement déteint sur les sentiments du monde classique.

Ses instincts profondément optimistes s'affirmaient dans la croyance que l'âge d'or reviendrait quelque jour, et ce fait semble montrer que l'idée de la décadence humaine, bien que formant un argument pour la tournure d'esprit pessimiste, n'a pas exercé toute l'influence décourageante dont elle était capable.

1. *Etudes des poètes grecs* (première série), p. 190, 191. L'idée d'une juste distribution de bien et de mal, suivant le mérite, est franchement exprimée à la fin de l'*Ion* d'Euripide.

Si nous passons à la pensée la plus spéculative des Grecs, nous trouverons que, dans ses phases les plus anciennes, elle offre des idées qui ont une tendance plus ou moins optimiste ou plus ou moins pessimiste. La question de la certitude du savoir, qui a agité quelques-uns des premiers penseurs, comme Xénophane, Parménide, Héraclite et Anaxagore, a son côté optimiste et son côté pessimiste. Il y a un profond sentiment de la vanité de la recherche humaine dans ces vers attribués à Xénophane :

Assurément, il n'a jamais existé, il n'existera jamais un mortel
Qui connaisse bien à la fois les dieux et le Tout dont nous étudions la nature;
Car, si par hasard il peut parfois connaître la vérité et la perfection,
Il ne le sait pas, il est inconscient; car l'erreur est répandue sur toutes [choses [1].

Et cette conviction doit, on le suppose, avoir donné une teinte sombre à la conception de la vie, dans l'esprit de ces penseurs. En même temps, ils ne sont pas tombés dans un scepticisme absolu, mais ils ont maintenu que, en quelque sorte par une marche difficile, on pouvait atteindre à la vérité. Cet élément consolant dans leur enseignement a été fortifié par une reconnaissance générale de l'ordre et de l'harmonie dans l'univers qui sont attribués tantôt à un principe intellectuel dominant (νοῦς), comme chez Anaxagore, tantôt à chacune des forces en conflit, comme chez Héraclite, quelquefois à un principe créateur bienfaisant, l'amour, comme chez Empédocle, et de cette manière on aboutit en quelque sorte à une solution finale optimiste.

Nous tournant maintenant vers la période classique de la philosophie grecque, nous voyons que la question de l'optimisme et du pessimisme est directement modifiée, si l'on met

1. Lewes, *Histoire de la philosophie*. Cf. les vers d'un pathétique exquis d'Empédocle :
Semblable à la fumée chassée par le vent, on est emporté en avant, en arrière,
Chacun ne se fiant à rien, si ce n'est à ce que son expérience garantit,
Tiraillé de tous côtés, cependant désireux de découvrir toute la vérité,
Mais en vain, etc.

en première ligne, dans la discussion, des considérations morales. En premier lieu, cette concentration de la pensée sur la nature humaine a eu pour cause un découragement qui a fait abandonner la recherche du vrai absolu. Ce désespoir, qui a atteint son apogée chez les sceptiques, était, comme je l'ai observé, pessimiste par son essence. Cependant, en tant qu'aboutissant à cette voie de la pensée, il a soulevé de nouveau la question de savoir si la vie était réellement un bien. Car le savoir n'est qu'une partie de ce qui est désirable, et même, si cette partie est à jamais impossible à atteindre dans sa pureté, les buts pratiques de la vie, guidés par un savoir relatif (l'opinion), peuvent fournir une satisfaction raisonnable au sage. En second lieu, Socrate et ses disciples, en tournant leur attention vers la propre nature intime de l'homme, ont préparé la voie pour une forme mieux déterminée du conflit entre l'optimisme et le pessimisme. Connaître précisément en quoi consiste le bien suprême fut un préliminaire nécessaire à la question de savoir si le bien se peut atteindre et si la félicité est quelque chose de plus qu'un songe; et de là vient que l'optimisme et le pessimisme ont tiré parti de ces recherches psychologiques.

Les moralistes les plus célèbres, comme Socrate, Platon et Aristote, aussi bien que les écoles rivales des Cyrénaïques et des Cyniques, des Épicuriens et des Stoïciens, semblent avoir tacitement présupposé que le bien sous une forme quelconque se trouve à la portée de l'homme. Tout au moins ils ont considéré le souverain bien comme quelque chose qui peut s'atteindre par la volonté et l'effort humains. En théorie donc, ils penchent tous également par un type modéré d'optimisme; et, en tout cas, ils rencontrent implicitement un aspect de pessimisme [1]

1. Ce correctif moral du pessimisme peut se trouver dans des écrivains grecs plus populaires; ainsi dans les vers de Pindare :

> Αεῖ τᾶν ποσὶν ὄντα παρατρεχόμεθα μάταιοι
> κεῖνο ποθοῦντες ὅπερ μακρὸν ἄπωθεν ἔφυ.

Cf. les vers bien connus de Gœthe :

> « Willst du immer weiter Schweifen
> Sich das Gute liegt so nah. »

en signalant ce qu'ils regardent comme les sources réelles du bonheur, en les distinguant des sources illusoires et en exposant à la vue les causes de la misère humaine qui se trouvent dans leurs propres cœurs.

On peut même aller plus loin et maintenir que, en somme, les moralistes grecs encourageaient une conception consolante et heureuse de la vie, en appuyant sur une certaine possibilité d'acquérir le bien qu'ils avaient donné pour but à l'homme. Ceci peut se voir en comparant l'enseignement des Stoïciens et celui d'Épicure. Les premiers, en plaçant le but idéal dans une vie vertueuse, donnent à l'homme le sentiment orgueilleux de sa supériorité sur les circonstances externes. Ils l'encourageaient à penser que le bien lui est assuré par ses propres ressources internes, et que, en conséquence, tous les hommes sont également bien partagés en ce qui concerne les conditions du véritable bonheur. D'un autre côté, Épicure ne prend pas moins d'intérêt à mettre son idéal de la vie de plaisir à la portée de tous. Ceci se reconnaît facilement à l'importance attachée à la simple absence de douleur comme première condition de bonheur, à l'importance attachée à la suppression de tous désirs non nécessaires, à la supériorité des plaisirs de l'esprit (y compris ceux de la mémoire) sur ceux du corps, et enfin à ce qu'il signale comme les causes des misères de la vie, les espérances illusoires et exagérées.

Cependant, bien qu'en somme l'enseignement moral des Grecs présente ainsi une conception heureuse et encourageante de la vie et de ses promesses, on doit admettre que l'ascétisme commun aux Cyniques et aux Stoïciens se manifeste comme incompatible avec une conception heureuse et favorable de la vie, et, comme nous l'avons vu, les Stoïciens avaient une tendance à s'abandonner aux idées les plus désolées du pessimisme. La croyance à un idéal de bonheur, où aucun des simples plaisirs ordinaires n'avait de droit à être admis et recherché, se trouve être trop difficile pour être maintenue d'une manière logique, et le résultat pratique fut le désespoir du bonheur, sous quelque forme que ce fût.

Puis, tandis que les doctrines morales de Socrate et de Platon sont une preuve, dans leur ensemble, en faveur de l'optimisme, ces maîtres sont enclins à des idées d'un caractère clairement pessimiste. Parmi celles-ci, je voudrais faire ressortir la doctrine que le plaisir, tout au moins dans la plupart des cas, présuppose un état de peine [1]. Cette supposition, comme nous le verrons par la suite, a été reprise et mise bien en évidence dans les systèmes modernes du pessimisme.

L'optimisme que nous trouvons ainsi prédominant dans les moralistes grecs réapparaît dans les idées cosmologiques et théologiques des mêmes penseurs. Chez Platon spécialement, qui était optimiste jusqu'au fond de l'âme, ces traits sont très fortement accentués. On peut les découvrir dans sa conception de Dieu et dans ses rapports avec les idées, dans sa conception du mal comme borné au monde phénoménal et comme provenant de l'imperfection du monde en tant que copie des idées, dans sa théorie que la création du monde a été effectuée par l'intelligence persuadant à la nécessité de se laisser façonner d'après un type de perfection [2], et dans sa notion d'une condition future et parfaite de l'âme. On peut dire, en fait, que ces idées constituent un système d'optimisme qui a été à peine surpassé même par les plus favorables interprétations de la théologie chrétienne.

Dans Aristote, qui est de beaucoup moins imaginatif et poétique que son prédécesseur, les traits optimistes sont moins vifs et moins brillants; cependant ils sont bien saisissables. Nous trouvons, par exemple, nettement mise en avant l'idée que le monde est l'œuvre d'une intelligence agissant sur la matière. De même aussi, nous rencontrons la notion de des-

1. Dans le *Philèbe*, les sensations les plus intenses du plaisir, nous dit-on, sont ainsi conditionnées; dans la *République*, c'est le plaisir intellectuel du philosophe seul qui n'a pas la peine pour condition (voyez *Zeller : Platon et l'ancienne Académie*, p. 186 et suiv.).

2. Platon nous dit distinctement que le créateur (le démiurge) était exempt d'envie (qualité communément attribuée aux dieux), et que, étant bon, il avait voulu que le monde lui devînt aussi semblable que possible (πάντι ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ, *Timæus*, p. 29, E).

sein dans le monde [1], et la conception du monde terrestre comme une hiérarchie d'êtres vivants chez lesquels la matière est de plus en plus dominée par la forme. Il faut ajouter que chez Aristote l'âme, ou du moins la partie rationnelle de l'âme, est conçue comme immortelle [2]. Enfin, dans la théologie des Stoïciens, nous trouvons une base théorique d'optimisme non moins distincte. Le gouvernement suprême du monde est dans les mains d'un Dieu bon et sage. Suivant Epictète, Dieu est même le père des hommes. Le mystère de l'existence du mal dans cette théorie est distinctement reconnu et traité. Ainsi il est prouvé que Dieu est l'auteur de toutes choses, excepté du mal, et que la nature même du bien suppose un mal qui fasse contraste, et que, après tout, ce que nous appelons le mal pourrait bien ne pas être un mal. La véritable vie doit se chercher en confondant dans l'ordre universel qui est l'harmonie parfaite. Bien que les Stoïciens soient un peu indécis quant à l'immortalité individuelle de l'âme, ils enseignent, tout au moins, qu'elle persistera absorbée dans l'essence divine, idée qui, je l'ai observé, est propre à donner un attribut final de valeur et de perfection à l'existence humaine.

Dans les développements plus récents de la philosophie grecque à Alexandrie, nous trouvons des traces plus distinctes d'une conception pessimiste du monde. Les recherches séparées, quant à la certitude de la croyance humaine, aboutissent au scepticisme. De plus, dans bien des intelligences grecques, et des meilleures, le bonheur est devenu tellement lié à l'exercice de l'intelligence dans la contemplation de la vérité que cet abandon sceptique de la recherche de la vérité absolue

1. ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν (*De cœlo*, 1, 4). — L'action du spontané et de l'accidentel, τὸ αυτοματον (dont ἡ τύχη est une espèce), joue un rôle trop secondaire pour affecter le caractère général du *Weltanschauung* d'Aristote.

2. Strictement parlant, c'est seulement le νοῦς ποτητικός, en tant que distingué du νοῦς παθητικός, qui possède une existence substantielle et éternelle. Cette idée est vaguement définie, et, comme Ueberweg le signale, il y a un vaste champ pour l'interprétation la plus naturaliste et panthéistique et l'interprétation la plus spiritualiste et la plus théiste qui ont été données depuis.

tendit naturellement à une conception pessimiste de l'existence. Ce mode de pensée atteint une expression définie dans les doctrines des écoles néo-platoniciennes et néo-pythagoriciennes. Suivant cet enseignement mystique, la vérité est totalement impossible à atteindre par la raison. Elle ne peut qu'être faiblement connue par intuition, dans des états extraordinaires et momentanés de ravissement ou d'extase spirituelle où l'âme individuelle perd sa personnalité et s'absorbe dans l'esprit infini. Le bonheur ne peut être réalisé dans cette vie présente; on peut jouir seulement de faibles éclairs dans les courts moments de l'extase. On l'atteindra, toutefois, complètement après la mort, alors que l'âme quittera cette individualité fragile et pitoyable pour s'absorber dans l'Être infini [1]. Mourir est donc non une perte, mais un pur gain. C'est le commencement de la véritable vie, et Plotin mourant répondit, dit-on, aux questions de ses amis en s'écriant : « Je lutte pour délivrer la divinité qui est en moi. »

Ici donc, nous avons, comme dans la philosophie indienne, un ascétisme distinct, ou, pour nous servir des expressions de M. Lewes, « un suicide moral comme issue du dogme spéculatif. » Au point de vue de la vie présente, cette doctrine est profondément pessimiste. Elle déclare le bien terrestre une illusion et conseille à l'homme de renoncer à toute poursuite du bonheur présent. Cependant, si on la compare à la forme moderne du pessimisme, on verra qu'elle contient également un élément optimiste. Non seulement elle sauve les hommes du désespoir absolu, mais elle excite en eux un espoir intense et passionné de s'unir un jour avec la divinité. Si tragique qu'elle paraisse, elle mène à une pacification finale. Si elle est moins joyeuse que l'optimisme qui embrasse la vie présente, elle se manifeste comme un triomphe final d'une foi heureuse contre le pessimisme qui nie la possibilité du bonheur et pour le présent et pour l'avenir.

Laissant de côté la philosophie romaine, qui n'est guère autre

1. G. H. Lewes.

chose qu'une répétition des idées grecques, nous arrivons à la théologie chrétienne. Ici, nous pouvons observer quelques-uns des mêmes traits que nous avons rencontrés dans le mysticisme alexandrin, qui a, en fait, exercé sur cette théologie une influence si profonde. Pour le chrétien, le monde est mauvais et plein de misères, et notre vie présente est une marche errante dans un pays étranger. Rien de ce que l'on peut atteindre ici-bas ne peut donner à l'esprit humain la véritable satisfaction. Le bonheur réel et parfait est ajourné pour une condition future. Jusqu'ici la conception du monde semble pessimiste. Cependant le christianisme évite l'ascétisme de l'Inde et d'Alexandrie. Il le fait par la doctrine que le mal est un élément permanent et indestructible de l'existence. Le mal ne provient pas, comme dans l'enseignement de Platon, par une limitation du pouvoir divin; il est le résultat des propres actions de l'homme et peut être éliminé par un retour volontaire de la race humaine à son créateur. La terre et tout ce qu'elle contient sont sous la protection du Père céleste, et le bien et le mal sont également les effets de sa bonté. Les chrétiens ne doivent pas quitter le monde, mais ils doivent servir Dieu au milieu du monde. Pour l'enfant de Dieu, la vie présente est donc délivrée de son caractère de désolation, autant par l'assurance de soin et d'amour paternels que par la conscience d'une union spirituelle avec lui et par une parfaite félicité à l'avenir. Bien plus, on donne une valeur à notre existence terrestre, en la représentant comme une discipline nécessaire et préparatoire à la vie future. Enfin, il y a la promesse que toute l'humanité sera graduellement convertie à Dieu et le monde recouvré par son roi légitime; on donne une valeur plus grande encore à la vie présente du chrétien par l'idée qu'il est capable de contribuer aux causes qui doivent amener ce résultat. Dans cet enseignement, l'élément pessimiste est adouci et voilé par la supposition d'un optimisme plus étendu et prédominant. Le mal de la vie présente, aussi étroitement conçu, disparaît dans le bien que l'on voit garanti par une conception plus large du monde.

Dans les écrits des Pères de l'Eglise, nous avons une défense des dogmes du christianisme contre le judaïsme d'un côté et le paganisme de l'autre. La forme des questions discutées a été fréquemment fournie par la philosophie grecque, et cette remarque s'applique au raisonnement concernant l'origine du mal. Pour l'esprit chrétien, tout mal se présentait de lui-même comme un péché, puisque le péché a été sa source primordiale. Ici, nous trouvons faiblement représentée une théorie de l'origine de la misère du monde. Les apologistes étaient fortement disposés à maintenir une conception optimiste du monde, en attribuant sa création à un être parfaitement bon. Ils supposèrent qu'ils obtenaient ce résultat en attribuant tout mal au péché et en regardant le péché comme le résultat d'un libre choix chez les êtres abandonnés à un sentiment indépendant de leur créateur. Voilà la forme théologique la plus ancienne du libre arbitre.

Justin Martyr combat pour cette conception du libre arbitre quand il attaque le Destin des Stoïciens. Il voit clairement que, si toute chose est dérivée du destin, alors le destin, qui pour les chrétiens signifie Dieu, doit avoir donné naissance au mal. Ainsi Tertullien soutient que, en donnant la liberté et le choix à ses créatures, le créateur s'est délivré de la responsabilité, quant à l'existence conséquente du mal. Origène, d'un autre côté, enseignait, en opposition avec Platon, que l'existence matérielle n'est pas la cause du mal. Le monde matériel et le péché doivent semblablement leur origine à la séparation volontaire d'avec la sainteté, des esprits qui furent les premiers êtres créés. Suivant le degré de culpabilité de ces esprits, une région d'existence leur est assignée et quelques-uns existent, comme âmes, dans les corps humains. Un élément de réconciliation optimiste est garanti dans la doctrine que tous les esprits doivent être finalement rachetés et que même l'ennemi suprême finira par n'être plus lui même l'ennemi de Dieu.

Dans les écrits d'Augustin, nous trouvons la même idée de l'origine du mal, combinée avec une théorie particulière et

ce qui touche sa nature. La cause du mal, nous dit-il, est la volonté. Toute la misère de l'existence dérive d'un mauvais usage du libre arbitre par Adam, chez qui la liberté signifiait *posse non peccare*. Mais la volonté mauvaise elle-même n'a pas de cause; elle n'a pas de cause efficiente, mais seulement une cause déficiente. C'est une erreur de supposer, comme les Manichéens, que le mal est un principe originel opposé au bien. Le mal n'est pas une substance comme la bonté, mais un simple défaut de bonté (*privatio boni*, *amissio boni*). Bien plus, le mal est asservi au bien et contribue à l'embellissement du tout. Dieu a tracé sa route au progrès des siècles. Il a tiré de l'opposition du bien et du mal, d'une dissonance (antiphonie), une sublime harmonie, et a rehaussé la beauté du monde par la juxtaposition d'éléments hostiles [1].

Il est digne de remarque aussi qu'Augustin se rencontre visiblement avec ce dogme du pessimisme oriental et du pessimisme moderne, que la non-existence vaut mieux que l'existence. « Il est tout à fait absurde de dire : J'aimerais mieux ne pas exister que de vivre malheureux, car celui qui dit : Je voudrais ceci plutôt que cela, choisit quelque chose. La non-existence, cependant, n'est pas quelque chose, mais n'est rien, et il est impossible de choisir rationnellement, alors que l'objet à choisir n'est rien. » Il est clair que cet argument prouverait également qu'il est impossible de souhaiter le soulagement d'une peine présente.

Tandis que la doctrine du libre arbitre était ainsi employée, pour sauver la théorie d'un Dieu parfaitement bon et pour donner une teinte optimiste à la conception finale du monde, le dogme opposé du contrôle des volontés créées par Dieu et de la prédestination s'affirmait d'une manière de plus en plus distincte. Ce dogme était évidemment rendu nécessaire par l'hypothèse d'un créateur de l'univers omniscient et omnipotent, et il trouva en sa faveur de solides raisons et dans le Vieux et dans le Nouveau Testament. Cette supposition semble

1. « Contrariorum oppositione sæculi pulchritudo componitur. » (*De civit. Dei*, XI, 18.)

assez évidemment servir de preuve contre la bonté de Dieu à moins que l'on ne nie le mal ou que l'on ne suppose qu le pouvoir de Dieu est limité, de manière qu'il n'ait pu crée un bien prépondérant qu'à la condition d'une quantité de ma subordonnée. La reconnaissance de la prédestination a donc une tendance directe à humilier le brillant optimisme de ceux qui soutiennent le libre arbitre. Cependant de subtils efforts ont été tentés pour diminuer le sombre effet de ce dogme. Saint Augustin s'efforce péniblement de réconcilier la prédestination avec la théorie du péché comme résultat d'un abus du libre arbitre. Parmi les scolastiques, Thomas d'Aquin déploie une grande vigueur d'esprit, ce qui serait admirable si elle était seulement subordonnée au respect de la vérité, si elle suggérait simplement des considérations qui peuvent servir à concilier la prédestination et la bonté divine. Peut-être, nous dit-il, l'éternel bonheur et la misère éternelle ne diffèrent-ils réellement que comme des degrés du bien. Et puis, il est possible que le nombre total des damnés soit une fraction excessivement minime, en comparaison de ceux qui se sont sauvés. C'est de cette manière que les écrivains ont essayé de repousser les conséquences pessimistes des dogmes qu'ils avaient acceptés. Ce ne fut qu'après que Calvin eut exposé l'idée de la prédestination, complètement et d'une manière logique, que son caractère désolant parut dans toute sa nudité. Que la Divinité condamnât sciemment et volontairement des myriades de ses créatures à des misères sans fin, sans aucune autre raison que tel était son bon plaisir, c'est ce que l'on doit regarder comme une conception accablante. Il faut ajouter que tandis que les doctrines opposées du libre arbitre et de la nécessité sont ainsi des arguments pour ou contre un optimisme théologique, dans leurs formes postérieures et non théologiques, elles se sont identifiées plus ou moins avec des vues consolantes ou désespérées de l'effort humain ; si cette identification est logiquement justifiable ou non, c'est ce que je ne rechercherai pas ici. Cependant il est clair que, d'après un examen superficiel du sujet, l'idée d'une

volonté parfaitement indéterminée est plus agréable et plus flatteuse que l'idée d'une volonté prédéterminée.

Parmi les subtilités embarrassantes avec lesquelles les scolastiques cherchent à justifier les dogmes théologiques, ceux de Duns Scot méritent d'être notés ici, en passant. Cet écrivain appuie énergiquement sur la parfaite liberté de la volonté divine. Dieu ne subit aucune influence qui le détermine à faire une chose plutôt qu'une autre ; il pouvait aussi bien ne pas créer l'homme que le créer. Il n'est pas déterminé par l'idée du bien, puisque le bien c'est ce qu'il choisit et n'est le bien que parce qu'il le choisit. S'il avait prescrit le meurtre ou quelque autre des actes reconnus maintenant comme crimes, cela n'eût plus été un crime ou un péché. Cette tentative pour se débarrasser de la réalité du mal, au moyen d'une fiction transcendante, n'est guère propre à remplir le cœur d'une grande consolation, pour ne point dire d'une grande joie. Si nous ne devons pas être juges de ce qui est bon et de ce qui est mal, s'il n'y a pas de critérium des actions humaines, mais si nous devons accepter tout ce qui existe comme étant ce qu'il y a de mieux et de plus juste parce qu'un être qui est parfaitement libre de toutes chaînes l'a voulu, l'optimisme théorique cesse d'avoir la moindre signification pratique.

Abordant maintenant la renaissance de la spéculation libre, nous avons à noter dans Giordano Bruno la fondation de ce panthéisme qui s'est développé en système complet entre les mains de Spinoza. Pour Bruno, l'univers se présente comme le véritable opposé d'une création arbitraire. C'est la manifestation de l'intelligence divine qui est infinie et qui est immanente dans l'univers infini, constituant l'activité qui le soutient. Le tout infini contient un nombre infini de mondes, dont chacun est parfait dans son genre et dont la totalité manifeste la plus haute perfection possible. Suivant cette vue, rien n'est véritablement mauvais, une chose paraît seulement telle par rapport à quelque autre chose, et ce qui est un mal pour l'un est un bien pour un autre. Plus l'homme s'élève

jusqu'à une intuition du tout, plus la notion du mal disparaît. Moins que toute autre chose, la mort est un mal. Ici, nous avons un optimisme raisonné très semblable à celui des Stoïciens. Le mystère du mal est résolu en l'attribuant à une illusion. L'individu n'a que faire de juger le monde d'après l'étroit point de vue de sa propre expérience et de ses sentiments.

Cette même méthode de se débarrasser de l'existence du mal dans le monde, nous la rencontrons encore dans la philosophie panthéiste de Spinoza. Seulement, ce penseur est plus conséquent et rejette toute estimation du monde, soit comme un bien, soit comme un mal. Toutes les tentatives de cette nature, pour mesurer la valeur du monde, naissent, pense-t-il, de notre nature sensible, c'est-à-dire de notre expérience du plaisir ou de la peine. « Rien, quand on le considère suivant sa nature, ne se doit nommer parfait ou imparfait, spécialement après que nous avons reconnu que tout ce qui arrive arrive ainsi conformément à un ordre éternel et à des lois certaines de la nature. » L'esprit infini, qui est immanent dans l'univers, ne doit pas se juger d'après l'esprit fini, et Spinoza ridiculise toutes les tentatives d'expliquer les choses par des causes finales. Dieu, le principe immanent de toutes choses, est la perfection infinie, et dans sa contemplation (*Dei intellectualis amor*), se réalisent et le bonheur et la vertu.

Tandis que l'optimisme de la théologie chrétienne était ainsi miné par de nouvelles conceptions de la divinité et de ses rapports avec l'univers, il avait à soutenir des attaques venant d'un autre côté. Les critiques sentaient les immenses obstacles que les faits mettent entre l'esprit et la croyance consolante en un Dieu parfaitement sage, parfaitement puissant et parfaitement bon ; et la protestation pessimiste contre la misère de l'existence prenait maintenant la forme plus intellectuelle d'une contradiction des dogmes de la théologie chrétienne.

Parmi ces raisonneurs sceptiques, Pierre Bayle occupe une place importante. Il ouvrit cette dispute entre les sceptiques

qui ridiculisaient la théologie courante et ses apologistes, dispute qui n'a pas encore complètement cessé. Bayle écrivait ouvertement dans l'intérêt de la foi, préconisant la distinction entre la raison et la foi vers laquelle la théologie optimiste se sentait graduellement poussée. Cependant son exposé des absurdités de la théologie, renfermant les contradictions entre son optimisme et les faits de la vie, constituait une puissante attaque contre la croyance orthodoxe.

La défense de la théologie optimiste fut entreprise par Leibnitz, qui, dans sa *Théodicée*, prétend prouver que le monde existant est le meilleur des mondes possible. Chez Leibnitz, l'optimisme philosophique atteint son apogée. Nulle part ailleurs nous ne le trouvons si explicitement défini, nulle part si étroitement relié à tout un système philosophique. Leibnitz dirigeait ouvertement son argumentation contre Bayle, soutenant que la foi est en harmonie avec la raison. Dieu peut se prouver avec évidence; semblablement la présence du mal peut s'expliquer. L'absolue volonté et la bonté absolue de Dieu sont limitées par sa sagesse, et cette détermination est ce que nous appelons sa justice. En vertu de cette justice, Dieu ne peut vouloir que ce que sa sagesse reconnaît comme étant le meilleur. Ses volitions ne sont donc pas arbitraires, mais elles ont une nécessité morale distincte de la nécessité physique. La nécessité a forcé Dieu à choisir, parmi tous les mondes possibles, celui que sa sagesse lui représentait comme le seul qui fût le plus parfait, parce qu'il contient la plus grande somme de réalité et par conséquent de bonheur. Ce bonheur appartient au monde tout entier et non simplement à l'homme. Le royaume de la nature et celui de la grâce constituent à la fois les degrés de perfection et sont en parfaite harmonie l'un avec l'autre. Le cours de la nature est ordonné de manière qu'il fera toujours arriver ce qui est le plus en harmonie avec l'esprit.

La présence du mal est ainsi expliquée par Leibnitz. Le mal physique et le mal moral, le péché, sont réduits à ce que l'écrivain appelle le mal métaphysique, à savoir la limitation.

Si les éléments du monde sont limités et finis, la raison est dans leur propre nature et non dans la volonté de la divinité. Si quelque chose existe, elle dépend, sans aucun doute, de la volonté de Dieu, et là s'élève la question de savoir pourquoi il n'a pas laissé le mal physique et le mal moral dans le royaume de la possibilité. Il a donné l'existence au monde, afin qu'une plus grande somme de perfection et de bonheur pût être réalisée. Il ne ressemble pas à un général insensé qui sacrifie une province pour épargner quelques vies ; mais il ressemble plutôt à un artiste qui se sert d'ombres désagréables à la vue et de nuances discordantes pour accentuer l'éclat du coloris et l'harmonie du tableau. Le mal moral est donc toléré comme une condition *sine qua non* dans un monde qui, sans ce mal, ne posséderait ni la magnanimité ni une foule d'autres vertus. Ainsi, si nous contemplons le monde comme un tout, nous parviendrons non seulement à la résignation (comme Spinoza semble le dire), mais à une joie pleine d'expansion.

Leibnitz donne donc aux philosophes allemands qui lui ont succédé, l'exemple d'un optimisme rationnel. Wolff adopta l'argument de la Théodicée. On peut trouver les traces de son influence aussi dans les spéculations philosophiques de Lessing, plus particulièrement dans la conception optimiste du développement humain, émise dans : *Erziehung des menschlichen Geschlechts*.

Dans la littérature anglaise, il en est de même également ; le dix-huitième siècle marque l'apogée de l'optimisme théologique et la plus rigoureuse défense en face des attaques croissantes du scepticisme. Le ton prédominant de cette période, comme l'habile exposé de M. Leslie Stephen [1] le fait bien voir, a été décidément optimiste. Les arguments employés par les théologiens chrétiens et leurs adversaires, les déistes, s'appuyaient semblablement sur des présomptions optimistes. Comme M. Leslie Stephen le fait ressortir, l'homme d'Eglise

1. *Histoire de la pensée anglaise au* XVIIIe *siècle*, vol. I.

et le déiste sont d'accord pour reconnaître (la révélation mise à part) deux éléments cardinaux de l'optimisme dans la théologie chrétienne, à savoir l'existence d'un créateur sage et bienveillant et d'une vie future. Il faut observer de plus que les déistes, par exemple Toland et Tindal, en donnant une plus grande dignité à la raison humaine abandonnée à elle-même, et plus encore en effaçant de la nature humaine le stigmate impliqué dans le dogme du péché originel, ont fourni deux nouveaux éléments à l'optimisme orthodoxe.

Cependant, bien que la conception générale du monde et de la destinée humaine, adoptée par les écrivains théologiques, soit ainsi une vue heureuse de la pensée, elle ne manque point à l'occasion d'aveux pessimistes. Même un homme d'Eglise comme Butler, ainsi que le remarque M. Stephen, est profondément affecté par les mornes aspects du monde ; et un théologien, Wollaston (selon la même autorité), « colore ce monde de la manière la plus sombre possible, afin que les perspectives de la vie future puissent ressortir aussi brillantes que faire se peut. » Wollaston est d'accord avec le pessimiste moderne dans la pensée que le plus favorisé des mortels consentirait difficilement à revivre sa vie, et il affirme que, « si les âmes des hommes sont mortelles, la condition des brutes est de beaucoup préférable à celle des hommes. »

L'écrivain dont ce fut la mission de mettre à nu, pour une bonne fois, la faiblesse logique de cet optimisme théologique, fut David Hume. Dans ses dialogues sur la religion naturelle, il réduit à néant les méthodes *à priori* et *à posteriori* appliquées à la question de l'existence divine. Mais nous aurons à parler plus tard de Hume, et nous dirons ce qu'il a personnellement fourni à la discussion.

Hors des limites des controverses théologiques du temps, nous trouvons de nombreux exemples de l'optimisme prédominant. Le philosophe chez qui cette forme de la pensée s'est personnifiée le plus complètement est sans contredit Shaftesbury. Il nous dit, dans une *Recherche sur la vertu* et dans *Les moralistes* que le monde est un tout harmonieux ; que

rien n'est réellement mauvais, puisque tout est justement d'accord avec le plan universel. Il admet que bien des choses ont l'apparence du mal; mais ceci provient de ce que l'observateur renferme ses vues dans des limites trop étroites. Il suit Leibnitz, en regardant les contradictions apparentes de l'univers comme la base essentielle de sa beauté. « La beauté du monde est fondée sur les contrastes. » De principes divers et en désaccord, de créatures subordonnées se faisant une opposition mutuelle est sortie une harmonie universelle. Shaftesbury est assez vague, quant à la signification qu'il attache à l'expression harmonie universelle. Elle semble avoir aussi peu rapport aux sensibilités humaines ou autres que l'harmonie cosmique de Platon. Tout au plus paraît-elle constituer un spectacle plein de charmes pour un esprit esthétique [1].

Shaftesbury a donné le ton aux autres écrivains du temps; et dans Bolingbroke, et plus particulièrement encore dans Pope, nous trouvons les idées agréables de ce philosophe élégant, émises avec une parfaite assurance qui touche. Il est inutile de faire une citation étendue de l'*Essai sur l'homme* de Pope pour donner un exemple de ce dont cet écrivain est redevable à Shaftesbury. La conception que ce dernier a de l'univers est assez clairement exprimée dans les vers bien connus qui terminent le poème :

> Toute la nature est un art, mais un art qui t'est inconnu;
> Le hasard, une direction que tu ne peux apercevoir;
> Toute discorde, une harmonie que tu ne comprends pas;
> Tout mal partiel, un bien universel;
> Et, en dépit de l'orgueil, en dépit de la raison qui se trompe,
> Une seule vérité est évidente : tout ce qui existe, quel qu'il soit, est bien.

La seule différence qui sépare Pope de son maître, c'est qu'il semble avoir une conscience plus distincte de l'existence de ce que les hommes entendent par mal, et qu'il saisit la note de la souffrance humaine qui doute, qui hésite en présence de ce sombre mystère.

1. M. Leslie Stephen a fait quelques excellentes critiques sur les conceptions faciles et agréables que Shaftesbury entretient de l'univers.

Une veine très distincte d'optimisme court à travers la plupart des écrits des moralistes anglais de cette période. Leurs systèmes, on peut le dire, comprennent en fait, comme principale affirmation, un optimisme moral, à savoir l'idée de la supériorité naturelle et les avantages de la justice et de la vertu sur le vice et sur l'injustice. Shaftesbury et ses successeurs regardent la moralité comme quelque chose à la fois de divin et de naturel. Pour Shaftesbury, il n'y a pas besoin de sanctions de la vie future. La vertu est une partie de l'harmonie existante du monde, et on peut lui laisser le soin d'elle-même. A la place du dogme de la corruption humaine, il émet l'idée d'une tendance naturelle vers la vertu, sous le nom de sens moral. Il s'efforce de prouver que le bonheur coïncide avec l'exercice « des affections généreuses ou du naturel bienveillant, et que la Sagesse suprême l'a créé pour exister conformément à l'intérêt privé et le bien de chacun dans l'intérêt du bien général ». Cette coïncidence du bonheur et de la vertu qui doit se réaliser à l'aide de l'instinct naturel est énergiquement affirmée aussi dans les écrits du successeur de Shaftesbury, Hutcheson.

Laissant de côté Butler, dont la doctrine de la conscience fut faite dans l'intention de suppléer, sous une forme plus modeste, à ce principe de l'harmonie et de l'arrangement divin qu'il se refusait à voir, comme Shaftesbury, dans l'univers, nous arrivons à une forme d'optimisme moral légèrement différente dans les œuvres de quelques-uns des moralistes postérieurs, plus spécialement des utilitaires. Ces écrivains, en identifiant le bien moral avec le sentiment du plaisir, avaient naturellement le bonheur humain en vue, quand ils ont estimé la valeur du monde ; et, règle générale, ils se sont montrés très confiants, quant à la réalisation actuelle de leur idéal.

Hartley, par exemple, va jusqu'à déclarer que « tous les individus sont actuellement et toujours infiniment heureux, » proposition qui, comme le remarque M. Leslie Stephen, « produit l'effet d'un optimisme poussé jusqu'à la folie ». Ce même écrivain a une manière quasi scientifique curieuse de prouver la prédominance du plaisir sur la peine à l'aide de son principe

favori d'association. La tendance de cette loi, pense-t-il, « est, quand il se présente un état composite de plaisir et de peine, où l'un des éléments est inférieur à l'autre, de le convertir en un état simple consistant uniquement dans l'élément qui prédomine et égal en intensité à la différence entre les deux facteurs originaux. Maintenant, les plaisirs l'emportent de beaucoup sur les peines pour le nombre, bien que les peines en général soient plus grandes que les plaisirs. Par conséquent, l'état qui en résultera sera généralement une condition de plaisir seulement; et ainsi, en dernier lieu, l'association a une tendance à réduire l'état de ceux qui ont goûté à l'arbre du bien et du mal à leur ancienne condition paradisiaque [1]. »

Certains écrivains de ce groupe vont même jusqu'à quantifier la prépondérance du bonheur sur la misère. Ainsi Adam Smith, qui résout le bonheur en tranquillité et en jouissance, et soutient que la dernière découle presque nécessairement de la première, conclut qu'il y a vingt personnes heureuses pour une misérable. La conception du bonheur est assez modeste, comme on le voit. « Que peut-on ajouter, demande-t-il, au bonheur de l'homme qui a la santé, qui n'a pas de dettes et a une conscience tranquille? » Schmidt approuve l'idée des Stoïciens, quant à l'égalité générale de la condition des hommes en ce qui touche le bonheur, et pense que ce résultat est fortement favorisé par notre pouvoir de nous accommoder à des situations permanentes [2].

Plus curieux encore peut-être sont les raisonnements de l'utilitaire Abraham Tucker concernant l'excès du bonheur dans le monde. Il soutient que, puisque Dieu donne toute chose, il doit donner une part égale à chacun, et que, en conséquence, la valeur de l'existence de chacun, calculée d'après l'étendue toute entière de son être, doit être absolument

1. *Observations sur l'homme*, part. II, prop. 4; Cf. part. I, prop. 14.

2. Les capacités de Smith comme observateur exact peuvent être jugées par une seule citation : « Excepté les plaisirs frivoles de la vanité et de la supériorité, nous pouvons trouver, dans la plus humble situation où il existe une liberté personnelle, tous les autres plaisirs qu'une situation plus élevée peut procurer. » (*Théorie des sentiments moraux*, part. III, ch. III.)

la même [1]. C'est une autre tentative pour justifier par le raisonnement l'idée populaire familière, que nous sommes tous, en somme, également heureux, quelque grandes que puissent être les apparences contraires à cette supposition. A l'aide de certaines hypothèses fantaisistes, Tucker arrive à la conclusion que « notre somme totale de souffrances équivaut à une minute de peine tous les vingt-deux ans ». Chez Tucker comme chez Hartley, nos impulsions égoïstes trouvent moyen de se transformer en impulsions bienveillantes par le principe d'association. Ainsi l'optimisme moral, qui, dans les écrits de Shaftesbury et de son école, se fondait sur une disposition naturelle de l'esprit, se base dans les raisonnements des associationistes sur un arrangement à peine « moins naturel », que l'on suppose résider dans les lois du développement mental considéré comme un tout.

Comme une frappante personnification isolée de la tendance pessimiste parmi les moralistes de cette période profondément optimiste, je puis nommer Mandeville. Cet écrivain expose une forme assez désagréable de pessimisme moral, c'est-à-dire la doctrine de la bassesse radicale et essentielle de la nature humaine. Il semble, par nature et par tempérament, avoir été éminemment propre à jouer le rôle d'un redresseur cynique des torts de son espèce. Il soutient de la manière la plus paradoxale, il est vrai, que toutes les impulsions humaines sont, au fond, égoïstes et intéressées, et qu'il n'existe pas de chose telle que la vertu, même chez le plus excellent. La vertu n'est que l'égoïsme derrière le masque. Mandeville ne diffère que faiblement de la plupart des autres contempteurs cyniques de la nature humaine. Son raisonnement est des plus frivoles. Cependant il revêt une apparence de logique, et, pour cette raison, aussi bien qu'à cause de son étroite connexion avec l'optimisme

1. Tucker fait en effet une tentative boiteuse pour prouver une certaine égalité, même dans cette vie. Ainsi, comme Smith, il insiste avec force sur l'habitude et la coutume, « qui nous amènent à aimer le genre de vie que nous avons longtemps continué à mener ». Mais il est, cela va sans dire, obligé de recourir à une vie future comme nécessaire pour rendre l'égalité complète. (*Lumière de la nature*, chap. XXVII.)

moral de Shaftesbury, j'ai pensé à propos de ranger ses vues parmi les formes raisonnées du pessimisme.

Les vues complaisantes sur le bonheur de l'homme qui ont été proposées par les théologiens, et explicitement émises et soutenues par les moralistes, ont été très sévèrement éprouvées par cet ennemi suprême de l'optimisme du XVIIIe siècle, David Hume. Dans ses dialogues sur la religion naturelle, il argue des faits de la vie humaine contre la supposition d'un Dieu sage et bienfaisant. Il n'a point de respect pour la vague et naïve fable de l'harmonie où se complaît Schaftesbury, mais il s'érige lui-même en juge de la valeur de l'œuvre du créateur, en l'estimant d'après les faits accessibles et déterminables de l'expérience consciente de l'homme. Comme un autre utilitaire récent J.-S. Mill, Hume, tandis qu'il reconnaît l'identité du devoir et de la vertu, et du bonheur humain, comme formant un tout, voit assez clairement combien peu la nature ou son maître supposé, a fait pour la facile réalisation de ce double bien. Et comme son successeur, il fait aussi usage des faits palpables de la vie humaine, comme objection à une croyance complaisante à l'ordre du monde, le meilleur que l'on puisse concevoir. L'univers, nous dit-il, est si loin de démontrer l'existence d'un maître bienveillant et paternel, qu'il suggère plutôt l'idée d'une nature aveugle, féconde par un principe vivifiant et versant hors de son sein, sans discernement et sans souci maternel, ses enfants estropiés ou avortons. Hume est une intelligence trop calme pour tomber dans une théorie extrême sur les mérites et les démérites du monde. De quatre hypothèses qui concernent les causes de l'univers, qu'elles sont ou parfaitement bonnes ou parfaitement mauvaises, que le mal et le bien y sont en conflit ou dans une neutralité, les deux hypothèses simples, nous dit-il, sont condamnées par le mélange des phénomènes; l'hypothèse du conflit est condamnée par leur uniformité; la dernière est regardée comme la plus probable. Hume est ainsi un rare exemple d'un esprit qui semble entièrement gouverné par la raison et ne trahit aucun penchant ni vers l'optimisme, ni vers le pessimisme.

Si nous quittons maintenant notre propre littérature, nous trouvons en France, pendant la même période, des échos de la dispute contemporaine entre les formes théologiques raisonnées d'optimisme et de pessimisme. Voltaire faisait profession de foi théiste et optimiste, d'après un type calqué sur Pope pour lequel il exprimait tant d'admiration, et il semble qu'on ne puisse pas mettre en doute qu'il entretenait, somme toute, une conception favorable et consolatrice du monde. Cependant, avec son intelligence prompte et perçante, et son vif sentiment de l'ironie, il ne pouvait négliger les faits qui parlent ou semblent parler en faveur de l'opinion contraire. En quelques endroits, effectivement, il écrit sur un ton tout à fait pessimiste, comme lorsqu'il dit : « Le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle ; il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées et les hommes pour être dévorés par les chagrins. » La même tendance se manifeste encore quand il écrit (assez légèrement, en comparaison avec le ton profond de pessimisme de ces derniers temps) : « Je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie. » Bien plus puissante est sa protestation contre un optimisme souriant et consolateur, dans le fameux poème sur le désastre de Lisbonne. Dans ce poème, M. G. Morley voit « une réaction, chez un homme qui a commencé la vie en réfutant Pascal, contre des doctrines trop confiantes tirées de l'optimisme de Pope et de Leibnitz [1]. » Dans la préface de ce poème, Voltaire nous dit qu'il ne va pas « combattre l'illustre Pope » ; il est seulement pénétré des afflictions de l'humanité, et il se lève pour protester contre les abus possibles de l'axiome vénérable : « Tout est bien. » Il soutient avec énergie que cet axiome, « pris dans un sens absolu et sans l'espoir d'une vie future, n'est rien qu'une insulte aux chagrins de la vie. » En dépit de l'introduction, cependant, le poème est assez hostile aux idées

1. Rousseau, vol. I, p. 315.

heureuses de Pope et des autres théistes. C'est à eux qu s'adresse dans ces vers :

> Etes-vous assurés que la cause éternelle
> Qui fait tout, qui sait tout, qui créa tout pour elle,
> Ne pouvait nous jeter dans ces tristes climats
> Sans former des volcans allumés sous nos pas?

C'est avec un élan encore plus terrible qu'il attaque l'opt misme de Shaftesbury et de ses successeurs, dans les vers :

> Ainsi du monde entier tous les membres gémissent;
> Nés tous pour les tourments, l'un par l'autre ils périssent;
> Et vous composerez dans ce chaos fatal
> Des malheurs de chaque être un bonheur général!

Comme le dit M. Morley, ceci n'est pas de la philosophi mais une « exclamation passionnée »; cependant, en tant q ces vers affirment éloquemment l'omission de faits extrême ment importants, ils constituent un argument suffisant cont beaucoup d'optimismes accommodants de l'époque.

Il est intéressant de comparer avec ces raisonnements l vues d'un autre Français, J.-J. Rousseau, qui explique ass curieusement en quoi il a été mêlé à la brûlante question q concerne le poème cité. Dans une lettre à Voltaire, écri après la lecture du poème (18 août 1756), il fait sa profess de foi, qui est essentiellement celle de Leibnitz et de ses adh rents anglais. Il écrit avec assez de naïveté : « Le poème Pope adoucit mes maux et me conduit à la patience; le vôt exaspère mes peines, m'excite à murmurer, et, m'arrachan tout, si ce n'est une espérance incertaine, il me réduit à désespoir. » Les arguments de Rousseau en réponse aux fa cités par Voltaire ne contiennent pas grand'chose de nouvea Le mal causé par le désastre de Lisbonne est dû en gran partie, pense-t-il, à des causes que l'on pouvait préven comme l'agglomération excessive de population dans des ce tres circonscrits. Et ce qui est un mal pour l'humanité peu après tout, être juste et bienfaisant, si, comme il le pens

notre planète ne contient qu'une fraction des habitants de l'univers. Les événements doivent se considérer relativement dans l'ordre physique, absolument dans l'ordre moral seulement : « La plus grande idée que je puisse me faire de la Providence, c'est qu'elle dispose de chaque être matériel de la meilleure manière possible, relativement au tout, et de chaque être intelligent et doué de sentiment, de la meilleure manière possible, relativement à lui-même. » La réponse à la question roule réellement sur la question antérieure de l'existence de Dieu, qu'il ne peut s'empêcher, par des raisons extra-rationnelles, de résoudre par l'affirmative. « J'ai mille raisons qui m'entraînent du côté le plus consolant et ajoutent le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison. » Ce credo, qui conclut par une curieuse description du contraste des conditions de la vie entre lui-même et Voltaire, est surtout intéressant comme une franche admission de l'influence que le sentiment et le désir peuvent exercer sur la croyance de l'optimiste.

La question de la vertu humaine et la question plus vaste du bonheur humain étaient communément discutées par les écrivains du siècle dernier, non à cause de leur intérêt intrinsèque seul, mais comme une forme du problème des causes finales. Si l'existence d'un Dieu bon doit s'inférer des faits du monde, il est de la plus extrême conséquence d'établir que le genre humain, la création présumée de ce Dieu, est tout ce qu'elle doit être. Cependant on a toujours senti la faiblesse de cet argument, lorsqu'il est présenté isolé sous cette forme, faiblesse due aux difficultés insurmontables présentées par les seuls faits. Le mal de la vie ne peut être voilé par de complaisantes hypothèses, touchant le caractère naturel de la vertu et les arguments psychologiques qui servent à faire pencher la balance du côté du plaisir. Cependant la base théologique en faveur de l'existence de Dieu ne doit pas être abandonnée, et la forme sous laquelle elle commençait à se présenter alors était comme une preuve d'une intelligence divine et providentielle. Même si la vie humaine comme un tout ne peut être regardée avec certitude comme étant ce qu'elle devrait être, suivant le

jugement humain, il y avait cependant des choses désirables qui paraissaient être sûrement assurées par une harmonie préétablie. Il devient donc assez naturellement de l'intérêt de l'optimisme théologique de tirer le plus de parti possible de ces faits apparents, d'en inférer l'existence d'un gouvernement providentiel, oubliant, autant que possible, tous les faits fâcheux de la vie qui semblent témoigner contre ce contrôle paternel.

Une revue du développement successif de l'argument téléologique en faveur d'une divine Providence formerait un curieux chapitre de l'histoire des idées. Il rentre dans la nature de cet argument de devenir quelque peu puéril aux mains de quelques orthodoxes des plus naïfs. La supposition est que l'homme est le but de la création et que toute chose a été faite pour son bien particulier. Peut-être les plus bizarres exemples de cette béate manière d'envisager les choses se rencontrent-ils dans la littérature allemande [1]. Parmi ces écrivains, il y a un certain Rathsherr Brockes, d'Hambourg, qui entreprend la tâche agréable de prouver en neuf volumes la vérité que toute chose en ce monde est destinée exclusivement à l'usage et au plaisir de l'homme. Ainsi la divinité est louée « comme le maître éternellement riche du festin » (Speisemeister), à cause du goût exquis des différentes espèces de fruits et des animaux bons à manger ; et où cette vertu comestible manque, comme dans le cas des renards, des loups, des léopards, et ainsi de suite, il prend de grandes peines pour découvrir d'autres causes d'utilité. Un des exemples les plus amusants de ce genre de raisonnement se trouve dans un passage où l'auteur disserte sur les usages des différentes parties d'une oie et termine par la question : « Est-ce que de cet animal ne rayonne pas, en même temps que la sagesse et l'omnipotence du créateur, son amour pour nous ?

Il était assez aisé de ridiculiser ce genre de raisonnement et les yeux perçants de Voltaire découvrirent dans ces argu-

1. Feuerbach donne un choix amusant, extrait de cette littérature, dans son *Pierre Bayle*.

ments un excellent thème littéraire dans son charmant roman de *Candide*. Quand il fait dire au pédant Pangloss : « Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes ; aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées et nous avons des chausses. » L'auteur nous donne une caricature qui est à peine exagérée des conceptions téléologiques populaires. Il va sans dire que la méthode téléologique n'a pas toujours été employée d'une manière aussi naïve. Pope a même indirectement protesté contre une interprétation si confiante dans ces vers :

Quand le coursier superbe connaîtra pourquoi l'homme le maîtrise,
Que le bœuf pesant saura pourquoi tantôt il entr'ouvre le sol,
Est tantôt victime, et tantôt un dieu en Egypte,
Alors l'homme orgueilleux et stupide comprendra
Le but et l'usage de ses actions, et ses passions et sa fin.

Les défauts logiques qui se trouvent dans la chaîne du raisonnement téléologique ont été montrés dans les dialogues auxquels nous avons déjà fait référence.

Plus récemment, dans la théologie naturelle, Paley et son école insistent avec force sur les marques d'un dessein intellectuel dans les combinaisons de la vie organique, etc. L'argument familier de la montre, qui a reçu tout récemment une nouvelle autorité de la part d'une intelligence aussi grande que celle de J.-S. Mill, est, sans doute, exempt de l'absurdité de quelques-uns des arguments téléologiques auxquels nous venons de faire allusion. Seulement, ce qu'il gagne en force et logique, il le perd pour la portée de la conclusion. Cette méthode (comme Mill le voit clairement) est incapable de démontrer, aussi complètement qu'on le souhaiterait, que le bonheur humain est l'objet ou la principale partie de l'objet auquel vise l'architecte. Supposons que nous avons une preuve de l'intelligence ; eh bien, si la bienveillance, et une bienveillance qui comprenne l'humanité parmi ses objets, n'est pas prouvée, le fait d'une intelligence directrice a peu

de valeur pour nous. La suprématie de l'intelligence cess d'avoir une signification optimiste dès que le motif qui emploi cette intelligence devient incertain.

Depuis le temps de Paley, de nouvelles découvertes de l science naturelle ont tendu à circonscrire le jeu de cet optimisme téléologique, comme l'astronomie scientifique a renversé la croyance flatteuse que l'homme occupe le centre d l'univers; de même, la science plus récente de l'origine des organes a quelque peu discrédité la supposition que la nature est faite pour l'homme, en montrant comment l'homme pe avoir été tiré de la nature, et ainsi en lui assignant une pla dans le cycle tout entier des choses naturelles dont la loi e l'uniformité. Bien plus : cette nouvelle science a rendu impossible le retour du plus fort des arguments téléologiques. savoir, l'évidence d'un plan dans la structure organique. L signification que l'évolution donne à la relation entre l'organe et la fonction (exemple l'œil et la vision) rend moi nécessaire, pour une explication directe, l'hypothèse d pré-arrangement divin et d'une pré-adaptation. En conséquence, le christianisme a eu à prendre la forme *d'une* qui cherche à négliger le fait et la raison et à retomber su l'hypothèse plus philosophique, mais à peine optimiste, qu le dessein de Dieu est chose inconnue, ou du moins comprend des intérêts dont la vie humaine ne forme qu'une très petite fraction, et est accompli au moyen des progrès invariables d'une loi naturelle.

Si nous passons maintenant aux principaux développemen de la philosophie allemande, nous trouvons, somme toute, un solution optimiste du problème de l'existence. Kant reconnai en fait, l'impossibilité d'atteindre le bonheur conçu comm jouissance. L'homme « n'est pas de nature à trouver nul part le calme et la paix dans la possession et la jouissance » Il montre aussi comment la nature a manqué de pourvoir toutes les conditions nécessaires à la félicité humaine.

D'un autre côté, il trouve une voie de transition de ce pe simisme empirique à un optimisme métaphysique, à savo

la reconnaissance d'une liberté morale comme le but dernier et absolu du monde.

Cette liberté ne peut être obtenue qu'en se détachant de l'ensemble heureux et calme de la nature, car l'homme, tant qu'il en fait partie, est exclusivement déterminé par ses impulsions sensibles, et en découvrant et en affirmant sa volonté.

Dans Fichte, qui, avec une exagération encore plus grande, s'étend sur la vanité et le peu de réalité de la vie qui adhère aux choses sensibles et limitées, le but moral est encore plus distinctement établi, comme principe dernier d'interprétation du monde. Les phénomènes du monde extérieur sont simplement les matériaux pour l'accomplissement du devoir, et le monde est produit en nous par la volonté absolue ou divine pour cette raison même. La véritable destination de l'homme est donc l'activité pratique du moi (Ich) qui, en entrant en réaction avec le monde extérieur et en conflit avec lui, atteint le plus haut caractère moral. Le Très-Haut, l'absolu, Dieu lui-même n'est rien que le but final (Endzweeck) de l'action morale, ou l'ordre moral du monde.

Schelling, dont la disposition temporaire au pessimisme a déjà été indiquée, a essayé, dans son ouvrage *Philosophie et religion*, de fonder une magnifique conception de l'histoire et de la religion sur la doctrine chrétienne de la chute par le péché et d'une rédemption subséquente. L'homme, qui a été placé comme le trait d'union dans l'organisme du monde, ayant fait un pas hors de cette unité originelle avec Dieu, la nature est soulevée, hostile, contre lui, et il a, de plus, perdu les conditions initiales de sa perfection. L'histoire du monde est la marche progressive où l'homme lutte pour s'élever, en sortant de sa chute, afin d'atteindre la glorification et la félicité pour lesquelles il avait été tout d'abord créé. En même temps, cette marche est une opération de rénovation et de spiritualisation de la nature elle-même, puisque son destin est attaché aux destinées de l'homme. Cette conception du monde donne place aux plaintes pessimistes répétées, et Schelling parle de la « tristesse qui s'attache à toute existence finie », de la mélan-

colie profonde et irrémédiable de toute la vie, de l'abattemen (Schwermuth) qui s'étend comme un deuil sur toute la nature Cependant elle mène à une solution finale optimiste.

Avec Hegel, la solution de la question de la valeur de la v et du monde prend une autre forme. Comme Johannes Volkel[1] l'a montré, son système d'un idéalisme absolu accorde bea coup au pessimisme, tandis que, en même temps, il atte une conception optimiste comme résultat dernier. Suiva Hegel, la peine est nécessairement attachée à toute existenc finie : ainsi l'éternelle unité et l'universalité de l'absolu, l'idée est divisée en une somme infinie d'êtres individuels sont tous finis et défectueux et qui, en tant que finis, porte en eux-mêmes les germes de l'annihilation, puisqu'ils doiv tous rentrer dans l'unité et l'infinité de l'absolu. De cette n ture finie sort la faculté consciente comme séparation et opp sition au monde extérieur; et ainsi la faculté consciente accompagnée dans sa genèse d'un sentiment de besoin, c'est-dire de peine. Une division a lieu, dans la faculté conscie elle-même, entre les impulsions naturelles et la raison, et époques de l'histoire montrent encore une autre distinct puisqu'un plus haut point de vue ne peut s'admettre, q comme antithèse avec un point de vue plus bas. Dans c cune de ces séparations suit une réconciliation, si bien que peine de la première est la condition du plaisir de la secon Par cette marche, le monde-esprit arrive enfin à la compréhe sion de lui-même et à une parfaite actualité. « Que l'hist du monde soit bien cette marche progressive et ce qui actue ment convient à l'esprit, au sein de ce drame changeant ses différentes histoires, voilà ce qu'affirme la véritable thé dicée, voilà la justification de Dieu dans l'histoire. L'intelliger seule ne peut se réconcilier avec l'histoire du monde et l'act lité, qu'en reconnaissant que ce qui est arrivé et arrive cha jour, non seulement n'arrive pas sans Dieu, mais est essent lement l'œuvre de Dieu lui-même [2]. »

1. *Das Unbewusste und der Pessimismus*, p. 246 sq.
2. Philosophie der Geschichte, *Werke*, vol. IX. p. 547.

Dans Schelling et dans Hegel, nous trouvons un optimisme qui revêt la forme d'une heureuse conception de l'évolution historique. L'influence inspiratrice d'un *Weltanschauung* optimiste doit se réaliser en concevant non les arrangements coexistants du monde ou son aspect statique, mais ses développements successifs et ses tendances dynamiques. L'univers considéré comme un système présent coexistant est un spectacle peu satisfaisant et qui cause de l'abattement, mais ce sentiment se résout en un sentiment de satisfaction exaltée par la conception du monde comme une progression tendant à une fin rationnelle.

Cette impulsion à résoudre la difficulté du pessimisme par l'affirmation d'une tendance dans le mouvement des événements à quelque résultat ayant une valeur est un trait caractéristique de la pensée moderne dans son ensemble, et va bien au delà des limites de la spéculation métaphysique. Elle s'est manifestée sous une forme quasi-scientifique à la fin du siècle dernier, et depuis elle a maintenu son terrain, comme la principale doctrine de l'histoire.

Durant la première partie du siècle dernier, l'idée du progrès humain semble avoir eu peu de vitalité. Dans les controverses théologiques de cette période, comme M. Leslie Stéphen l'a signalé, la supposition d'un perfectionnement moral passé de la vie humaine a été pluôt écartée par les déistes rationalistes, qui maintenaient contre les partisans d'une religion révélée l'unité essentielle de la nature humaine en tout temps. Puis, dans Rousseau, nous voyons un retour à la conception païenne de l'histoire dans l'hypothèse d'un âge primitif, ou quelque chose d'approchant l'âge d'or primitif de l'humanité et d'une dégénérescence subséquente de cette existence primitive, causée par un excès de curiosité intellectuelle. Comme le dit M. Marley, la chance était de marcher pour un instant dans le chemin des sociétés anciennes. Pour employer les expressions du même critique, Rousseau a substitué « une aspiration rétrograde ».

Néanmoins, Rousseau a préparé la voie à une doctrine plus riante du progrès. En affirmant que la législation est

capable sur-le-champ, et dans toutes les circonstances nationales concevables, de remodeler les institutions sociales, de manière à assurer la liberté et l'égalité que l'histoire passée de l'humanité a servi à détruire, il a donné le signal d'une heureuse activité à un grand nombre de réformateurs moraux et politiques qui ont surgi à la fin du siècle. Si la conception que Rousseau s'est formée de l'histoire passée de la race était mal calculée pour exciter l'espérance, sa naïve confiance dans la puissance de la législation a tendu, d'un autre côté, à donner un aspect riant aux espérances humaines. La doctrine du développement humain, en tant qu'un progrès ascendant, a été pour la première fois émise sous une forme scientifique par les penseurs qui ont précédé et qui, en un certain sens, ont dirigé la Révolution française. Elle parut sous le nom de perfectibilité de la race humaine. Comme exposé le mieux raisonné de cette théorie, nous pouvons prendre les écrits de Condorcet. Dans son tableau des progrès de l'esprit humain, il esquisse le développement passé de l'esprit humain, et, d'après cette revue, il ouvre une voie illimitée au progrès humain dans l'avenir. Ce progrès comprend trois facteurs principaux : 1° la disparition des inégalités individuelles; 2° la disparition des inégalités parmi les nations, et 3° le progrès ou perfectionnement réel de l'humanité.

Comme on peut s'y attendre, les partisans enthousiastes de cette idée n'ont pas toujours eu soin de rester dans les bornes strictement scientifiques, et nous trouvons des expressions de cette foi qui, bien que revêtant l'apparence de conclusions raisonnées, sont à peine moins insensées et moins puériles qu'un grand nombre des théories de l'optimisme théologique du siècle dernier. Dans notre propre littérature, nous rencontrons un exemple de ces anticipations extravagantes, dans les écrits de Priestley (auquel Condorcet reconnaît qu'il est redevable, comme à un des plus illustres apôtres de sa doctrine), comme, par exemple, dans la déclaration que l'existence du monde deviendra glorieuse et paradisiaque, au delà de ce que l'imagination peut maintenant concevoir. Plus grande encore est la confiance naïve

de Godwin, dans l'avenir de l'humanité, bien que cette foi revête l'aspect d'une conclusion fortement élaborée. Partant de quelques principes abstraits et ignorant les leçons de l'histoire, Godwin soutient que tout vice est une erreur et que tout ce qui est nécessaire pour réformer les hommes et pour se débarrasser des maux de ce monde, c'est le progrès de la raison. La véritable source de la misère est donc, non pas la corruption innée, comme les théologiens l'affirment, mais l'ignorance humaine fortement soutenue par l'imposture des prêtres, etc Si les hommes rejettent seulement leurs chaînes et affirment leur parfaite liberté de pensée et d'action, il leur est réservé un avenir éblouissant où il n'y aura ni guerre, ni crimes, ni gouvernement, ni maladies, ni angoisse, ni mélancolie, ni ressentiment. La vie humaine se prolongera indéfiniment par la domination croissante de l'esprit sur la matière, et la reproduction aussi bien que la mort cesseront à la fois [1].

La disposition à chercher un idéal individuel et social dans un avenir éloigné a continué à s'affirmer fermement en dépit de l'insuccès pratique de ses premiers défenseurs. Dans le positivisme, la doctrine du progrès historique a reçu une nouvelle expression, mais l'idéal social, regardé comme le but de l'effort futur, différait essentiellement de celui de Rousseau et de ses adeptes. Une fois encore, à travers la nouvelle doctrine d'évolution, telle que l'a exposée M. Darwin et spécialement M. Herbert Spencer, l'esprit moderne s'est habitué à espérer un progrès illimité des facultés humaines à l'avenir. Enfin, les mouvements sociaux et politiques de notre époque ont trait à la croyance généralement répandue d'un nouveau type de structure sociale dans laquelle un grand nombre de maux matériels de l'ordre existant disparaîtront. Quelle que soit la valeur scientifique des nombreux ouvrages qui plaident en fa-

1. En connexion avec les principes de Godwin, le lecteur doit étudier les formes récentes poétiques dans la *Révolte de l'Islam* de Shelley, etc. L'idée des nobles destinées qui attendent la race humaine, quand elle sera délivrée de l'oppression et de la superstition, font briller dans ses écrits une lumière devant laquelle les sombres éléments de protestation et de condamnation dont nous avons déjà parlé se voilent et s'atténuent.

veur d'une nouvelle organisation des relations industrielles de la société, on ne peut contester que des hommes d'une haute puissance intellectuelle et d'une vaste connaissance pratique ne soient d'accord, quant aux heureuses possibilités d'une telle transformation. En vérité, cette aspiration sociale, on peut le dire, fournit le seul type vital d'optimisme dans notre siècle. Nous avons maintenant à le confronter avec une théorie de la vie qui nie non seulement la réalité du bonheur dans le passé et le présent, mais aussi la possibilité de l'atteindre dans l'avenir.

CHAPITRE IV

LES PESSIMISTES ALLEMANDS : SCHOPENHAUER

Vie de Schopenhauer. — Ses goûts et son caractère. — Le monde comme volonté et comme représentation. — La volonté est l'essence de toutes choses. — Relation de la volonté avec le monde phénoménal. — Degrés de la volonté en tant qu'elle s'objective. — Origine des êtres doués de conscience. — La volonté considérée comme la base de la vie humaine. — L'amour est la manifestation de la volonté de l'espèce. — Vouloir vivre. — Source de la misère de la vie. — Le plaisir est une négation. — Le mal du monde est incurable. — Délivrance momentanée par l'art. — Affirmation du vouloir vivre. — Renoncement de la volonté. — Ascétisme et suicide. — Le pire des mondes possibles.

Dans les différentes théories de la vie que nous avons passées en revue dans le dernier chapitre, nous avons rencontré diverses idées philosophiques et théologiques qui nous conduisent à une conception désespérante de la présente existence finie, mais aucune qui nécessite la condamnation de l'existence en soi. Au contraire, la tendance générale des différents systèmes de la pensée a été de fournir une solution satisfaisante et heureuse du problème de la vie et du monde. Jusqu'ici même, le pessimisme raisonné a été restreint et tempéré par la présence de réflexions consolantes, sinon réjouissantes. Dans un seul système, le bouddhisme métaphysique, nous rencontrons un type de doctrine qui condamne l'existence *in toto* comme nécessairement misérable.

Les pessimistes allemands modernes dépassent de beaucoup leurs prédécesseurs, en cherchant à montrer que toute l'existence, comme telle, est nécessairement pénible, douloureuse et

déplorable, reliant ainsi le mal de la vie humaine à une conception fondamentale de la nature des choses.

Le fondateur du pessimisme moderne est Arthur Schopenhauer. D'autres, comme nous le verrons, ont bâti sur les bases qu'il a posées, altérant, ajoutant quant aux détails, mais ne touchant pas au plan général. Étudions donc cet écrivain, et, afin de mieux comprendre ses écrits, considérons quelques instants l'homme lui-même.

Le caractère et la vie d'Arthur Schopenhauer ont été récemment présentés aux lecteurs anglais par miss Zimmern dans une esquisse très intéresante qui emprunte ses matériaux aux articles biographiques de Gwinner, Lindner et Frauenstädt. Il est donc peu nécessaire de traiter ici ce sujet *in extenso*; on peut rappeler quelques faits essentiels, afin de fournir au lecteur un portrait moral de l'homme.

Schopenhauer est né à Dantzig en 1788. Sa famille mérite d'être mentionnée : plusieurs de ses membres, qui étaient d'extraction hollandaise, semblent s'être distingués comme commerçants et citoyens. Son père aussi bien que sa mère étaient des personnages remarquables. Le père, riche marchand, était un homme de quelque culture intellectuelle, avait des opinions nettes et décidées sur les questions politiques et un esprit si indépendant que Frédéric le Grand chercha en vain à le gagner comme sujet. La mère, de son côté, était une femme d'un esprit vif, de goûts raffinés, qui trouva son plaisir principal, après la mort de son mari, dans le cercle de la société intellectuelle de Weimar.

D'un autre côté, il semble qu'il y ait eu des traces distinctes de maladies mentales dans sa famille. La grand'mère d'Arthur qui donna à son mari un fils idiot, devint elle-même imbécile en avançant en âge. Son père même était d'un tempérament sombre et morose et sujet à de violents accès de colère. Vers la fin de sa vie, il manifesta de si vives inquiétudes sur ses affaires, que l'on supposa qu'il souffrait d'un dérangement d'esprit, et sa mort, occasionnée par une chute dans un canal, fut attribuée par la rumeur au suicide. Comme nous allons le voir

quelques-uns de ces traits caractéristiques morbides furent partagés par le pessimiste.

De bonne heure dans la vie, Arthur accompagna ses parents dans leurs voyages assez étendus, qui comprirent l'Angleterre dans leurs parcours. Ce fut pendant ce voyage qu'il acquit une certaine connaissance de la vie anglaise sociale et politique, aussi bien que les commencements de son goût durable pour la littérature anglaise. Ce fut alors aussi qu'il se prit d'un profond dégoût pour un grand nombre d'aspects sociaux et politiques de la vie anglaise. Comme un autre pessimiste, Heinrich Heine, Schopenhauer conçut une vive aversion pour l'étroitesse et la bigoterie de l'esprit anglais. Il nous donne suffisamment la preuve de ce sentiment dans ses écrits. Il dit en un endroit : « Il est temps d'envoyer en Angleterre, pour opposer aux Révérends, un missionnaire de la raison avec les écrits de Strauss dans une main et la *Critique* de Kant dans l'autre. »

Semblable encore à Heine dans un autre détail, Schopenhauer débuta dans la vie en apprenant le commerce dans une maison de Hambourg, mais avec un grand dégoût et une grande répulsion. Son mécontentement devint si importun que sa mère, devenue veuve, et qui avait désormais fixé sa résidence à Weimar, consentit à ce qu'il commençât la carrière d'étudiant qu'il demandait, en suppliant avec ardeur. Ses études et au gymnase et à l'université (Göttingue et Berlin) embrassèrent un champ vaste et bien varié, comprenant plusieurs branches des sciences physiques aussi bien que la philosophie, la jurisprudence et l'histoire. A Berlin, il entendit Fichte et Schleiermacher. Ses aptitudes à apprendre les langues étaient très marquées, et ses études privées comprenaient de nombreux ouvrages de littérature étrangère, plus spécialement l'anglais et le français. Parmi ses auteurs favoris, on peut mentionner Locke, Hume, Voltaire, Helvétius, La Rochefoucauld et Chamfort.

Durant son séjour à Weimar, il semble s'être accordé assez mal avec sa mère, dont le caractère enjoué et l'amour de la société étaient éminemment désagréables à un jeune homme

trahissant déjà un fort penchant à la solitude et à la mélancolie. Weimar, toutefois, lui donna occasion de connaître et d'admirer le ministre Gœthe, bien qu'un seul des deux semble avoir pris grand intérêt à l'autre. Vers cette époque, il publia son premier ouvrage, un traité sur le principe de la raison suffisante, pour lequel l'université de Iéna lui conféra le grade de docteur en philosophie. Cette publication n'attira pas, en apparence, beaucoup d'atention, bien qu'elle eût excité l'intérêt de Gœthe. Il essaya aussi une théorie des couleurs qui repose en grande partie sur les conceptions de Gœthe. A Dresde, cité où il se retira après avoir complété ses études universitaires, il eut de nombreuses occasions de perfectionner son goût pour l'art. En dépit de la vie attayante de cette charmante cité, sa nature devint de plus en plus décidément chagrine, soupçonneuse, misanthropique. A un âge où la plupart des hommes font de la femme leur idole, Schopenhauer apprit à la placer au premier rang parmi les objets de son aversion et de son mépris.

En 1819, c'est-à-dire quand il eut atteint sa trente et unième année, il publia son principal ouvrage : *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Cet ouvrage, à cette époque, eut un insuccès complet, et le désappointement occasionné par là aggrava la dépression mentale du pessimiste. Les ténèbres s'épaississant ne furent que faiblement éclairées par un long séjour en Italie, où il semble avoir donné un plus grand développement à ses études sur l'art. Les choses furent encore pires après une tentative avortée, l'année suivante, pour attirer autour de lui, comme privat-docent, un auditoire à l'université de Berlin. L'influence d'Hegel, à cette époque, était prédominante, et Schopenhauer conçut une aversion profonde pour ce philosophe

1. L'opinion de Schopenhauer sur Hegel mérite peut-être d'être cité comme un exemple choisi d'aménité littéraire : « L'histoire entière de la littérature, ancienne et moderne, ne peut fournir un exemple de fausse célébrité comparable à celle de la philosophie hégélienne. Jamais et nulle part le complètement mauvais, le faux palpable et l'absurde, que dis-je ? manifestement idiot et, ajouté à cela ce qu'il y a de plus répugnant et plus dégoûtant en diction, n'ont été loués avec une aussi révoltante impudence, avec un front d'airain, comme la plus haute sagesse, la chose plus glorieuse que le monde ait jamais vue, que cette pseudo-philosophie

et pour les philosophes d'université, en général : ce dernier sentiment, on peut l'observer, fut partagé par son successeur, Edouard de Hartmann. Schopenhauer avait une troisième bête noire, outre les femmes et les professeurs de philosophie : les Juifs. Ces derniers, il semble les avoir considérés comme la personnification d'un grossier optimisme matériel.

A Francfort, où Schopenhauer se détermina finalement à vivre, il devint un solitaire parfait, conservant en général, excepté quand un ou deux disciples, ses admirateurs, l'approchaient, une taciturnité qui témoignait au moins d'une force considérable d'empire sur soi-même. En 1839, il fut assez fortuné pour gagner un prix accordé par une université norwégienne pour un essai sur la question controversée de la liberté de la volonté. Il a écrit aussi deux essais sur des problèmes moraux avec un objet semblable, bien que ces derniers n'aient pas remporté le prix ambitionné. Bientôt après, il publia le second volume de son grand ouvrage. Cependant cette activité littéraire persistante ne lui procura pas à cette époque une grande célébrité. Probablement, les commotions politiques de l'époque firent qu'il fut impossible de diriger sérieusement son attention sur les nouvelles productions philosophiques. Schopenhauer, comme Gœthe, ne s'intéressait pas beaucoup à la politique, regardant le patriotisme comme la « passion des sots » et se souciant seulement de cette stabilité politique qui était la condition d'une étude individuelle sans interruption. Aussi il n'a aucune sympathie pour les mouvements révolutionnaires de 1848; mais, au contraire, il approuva la répression quelque peu sanguinaire des soulèvements dans sa propre cité. En 1851, il publia ses *Parerga und Paralipomena* dont le style populaire contribua sans aucun doute à la diffusion de sa propre renommée littéraire. Les témoignages de la presse anglaise et allemande lui causèrent beaucoup de plaisir, et sa vieillesse semble l'avoir rendu moins chagrin et moins mécontent par la joie que sa célébrité tardive lui causa. Il mourut en 1860.

complètement sans valeur. » (*Parerga und Paralipomena;* « *Ueber Urtheil Kritik Beifall und Ruhm* ». *Werke,* VI, 501.)

Le caractère de cet homme extraordinaire mérite quelque remarques. La première chose qui frappe, peut-être, est l'attitude méprisante qu'il conserva habituellement à l'égard de ses semblables. C'était un misanthrope dont la misanthropie prit la forme d'un mépris plutôt intellectuel que moral [1].

Comme Jonatham Swift, il prenait la plupart des hommes pour des fous et avait toujours souci de s'assurer une place dans la minorité. Schopenhauer s'enorgueillissait de sa propre estime intellectuelle, en face du mépris général de ses contemporains. En fait, il se mit consciencieusement à l'œuvre pour cultiver cette misanthropie intellectuelle. « Étudiez, écrit-il parmi ses maximes, pour acquérir une vue exacte et bien suivie de la nature entièrement méprisable de l'humanité. » Maintenant, d'autres, outre Schopenhauer, ont professé le mépris des opinions de la multitude ; mais c'est qu'alors ils avaient été soigneux de confirmer leur estime de leurs propres facultés par un appel à une minorité reconnue comme compétente. La confiance de Schopenhauer en lui-même était assez grande pour le dispenser même de cette épreuve.

Bien entendu, personne n'est d'une manière constante indifférent à l'opinion des autres, et Schopenhauer cachait lui-même, sous toutes ses manifestations de mépris, une vive sensibilité pour les douceurs de la renommée et des applaudissements. On voit, en fait, que cette misanthropie était grandement entretenue par ses échecs successifs pour gagner cette renommée, et comme professeur et comme écrivain. Son avide curiosité de voir ce que les journaux disaient de lui quand ils rompirent enfin leur long, leur éternel silence, montre clairement que le pessimiste avait moins de mépris du jugement des autres qu'il n'en affectait. Qu'il possédât un large fond

1. Il n'y a pas de doute qu'au fond ce ne fût un mépris identique au mépris moral, puisque chacun semble se relier à une insociabilité fondamentale et à une hostilité de caractère *ishmaélitique*. A la vérité, Schopenhauer, en dépit de sa doctrine favorite de la pitié, semble avoir été singulièrement misanthrope dans le sens le plus large du mot; seulement l'expression intellectuelle de son insociabilité en est l'aspect le plus remarquable.

d'indépendance naturelle, je ne veux pas dire de vanité intellectuelle, c'est certain; seulement, il n'avait pas la parfaite stabilité de conviction que fournit la calme dignité d'une supériorité consciente. La vague conscience de manquer de choses qu'il était en même temps à demi enclin à mépriser fournit un élément de dissonance morale chez cet homme.

Un semblable élément de conflit se rencontre quand nous nous tournons vers un second trait essentiel du caractère de Schopenhauer, sa disposition à la mélancolie. L'homme que sa timidité faisait tressaillir à la pensée d'un malheur possible chaque fois que le facteur lui apportait une lettre, qui emportait une coupe en cuir sur lui afin d'éviter la contagion en se servant des verres d'hôtel, et qui, même alors qu'il voyageait dans cette Italie ensoleillée, décrit ses sensations comme celles d'un homme qui aurait été soudainement plongé dans le l'eau froide, doit, on le suppose, avoir eu un tempérament assez triste. Par l'inclination naturelle de son esprit, il était disposé à jeter un sombre voile sur le monde et à percevoir le mal plutôt que le bien de la vie. Cependant, même ici, la nature n'avait pas formé son rejeton systématiquement. Avec toute sa tendance aux sombres craintes et aux soupçons, il avait un certain goût pour les plaisirs de la vie, qui se manifestait, comme par quelque ironie du sort, à l'égard de l'objet qu'il affectait le plus de mépriser, le beau sexe. L'ascétisme de Schopenhauer n'eut pas un plein succès par rapport aux charmes des femmes. Une autre manifestation de sa faiblesse pour les jouissances mondaines se trouve dans son amour pour la musique de Rossini, un fait, par parenthèse, qui est particulièrement curieux, d'autant plus que Schopenhauer est regardé comme le prédécesseur philosophiqne de Wagner, alors que le wagnérisme est opposé, avant toutes choses, à la mélodie, qui « chatouille si agréablement l'oreille », de Rossini et de son école.

Le second élément de conflit dans la composition morale et intellectuelle de Schopenhauer doit, on se l'imagine, avoir produit des effets singulièrement discordants. Ne croire qu'aux

misères de la vie et, à l'occasion, se sentir vivement ému pa l'éclat des plaisirs, est assurément un état déplorable pour u pessimiste. La plupart de nous, probablement, ont des théori sur la vie qui se fondent sur des convictions prédominantes, nous saisissons fréquemment de légères différences entre croyance momentanée et le credo permanent. Mais lorsqu comme il arrive le plus souvent, la conviction ferme est plus s lutaire et offre plus de stimulant que la conviction temporaire, désaccord ne nous trouble pas beaucoup. Nous reconnaisson que la conviction durable est meilleure que le soupçon fugi et nous sommes prêts à sacrifier le doute. Si toutefois, com c'est le cas de Schopenhauer, la croyance temporaire est he reuse, tandis que la foi permanente est décourageante, l'esp ajoute, à l'abattement qui résulte de sa conviction dominan l'aiguillon pénible du soupçon qu'après tout la concepti décourageante des choses peut être insensée et un éléme pernicieux d'affliction. Il me semble qu'un vif sentiment cette contradiction entre la théorie et l'impulsion aida gra dement à rendre plus intense l'instabilité naturelle de Sch penhauer, et on peut ajouter ses sentiments hostiles et misa thropiques.

Tels sont les traits qui arrêtent naturellement l'attenti quand on considère le tempérament moral de Schopenhau Il faut ajouter qu'il y a un autre moyen d'approcher du caract étrange de cet homme. On a déjà fait allusion à certaines te dances morbides chez des aïeux de Schopenhauer, et la que tion se pose naturellement de savoir si, en dépit de ses grand capacités intellectuelles, le pessimiste n'avait pas « quelq vice du sang » qui ait imprimé sur sa conscience habituelle caractère de tristesse et de désaccord. Nul doute que, pour médecins, Schopenhauer devait souffrir de quelque mala héréditaire, probablement d'une maladie cérébrale. En fait, certain docteur allemand a pris la peine de nous donner aperçu de Schopenhauer, au point de vue médical ; dans diagnostic, il cherche à définir la nature de la maladie e retracer ses symptômes variés et chez le pessimiste lui-mê

et chez les autres membres de sa famille [1]. Nous ne pouvons examiner ici la nature exacte de cette maladie. Qu'il suffise d'avoir remarqué le fait que la tonalité d'esprit généralement pessimiste de Schopenhauer se peut concevoir comme n'étant que la contre-partie d'un défaut physique.

Après ce portrait grossièrement ébauché et fort incomplet de la vie de Schopenhauer, passons à son système de philosophie. De ce système, je ne puis donner qu'une simple esquisse, pour laquelle je m'inspirerai uniquement de son *Opus magnum*, « le monde comme volonté et représentation intellectuelle [2] » (Die Welt als Wille und Vorstellung). Ce traité contient toutes ses idées principales, tandis que ses derniers écrits servent principalement à éclaircir, à mieux définir, et à mener à leur conclusion ces premiers principes.

La philosophie qui conçoit le monde comme volonté et représentation mentale et mène à une condamnation totale de l'existence humaine prend, pour point de départ, l'idéalisme subjectif de Kant. Le monde des phénomènes connu dans la perception sensible existe seulement pour les esprits doués de perception. La nature essentielle est donc la représentation mentale (Vorstellung). La multiplicité des objets individuels que Schopenhauer déduit du principe de l'individuation, *principium individuationis*, les relations de temps et d'espace, la loi de causalité, sont valables pour notre expérience, en tant que celle-ci est Vorstellung, mais ne peut jamais s'appliquer à quoi que ce soit en dehors de l'expérience. Ce mode d'apparence (Erscheinung) dépend de l'activité mentale et cesse d'exister quand l'esprit cesse de percevoir. Cependant ce monde

1. *Doctor Arthur Schopenhauer, vom medecinischen Standpunkte betrachtet*, von Carl von Seidlitz. Dorpat, 1872.

2. L'expression *Vorstellung*, chez Schopenhauer, comme chez quelques autres métaphysiciens allemands, joue à peu près le même rôle que le mot *idea* dans les écrits de Berkeley. Il comprend à la fois la perception sensible et la reproduction imaginative, la présentation aussi bien que la représentation. Il ne peut donc se traduire en anglais par aucun autre terme. J'ai choisi le terme qui, dans un sens plus large, communique approximativement l'idée de Schopenhauer, n'aimant pas à suivre un exemple récent en employant l'expression : « envisagement ».

phénoménal n'est pas le tout de l'existence. Kant a reconnu le *Ding an Sich* comme un « reste non exploré », et Schopenhauer tente de découvrir la nature de cet être absolu, de ce noumène.

Des penseurs allemands précédents, plus particulièrement Hegel, avaient conçu cette existence absolue, qui dépasse et enveloppe tout ce qui est, comme sujet et objet, comme quelque chose de quasi-intellectuel, comme idée ou comme pensée. Schopenhauer, d'un autre côté, lui trouve un nom dans un autre élément de l'esprit humain. Pour lui, la seule substance universelle est la volonté. Cette volonté, pour se servir de propres expressions de Schopenhauer, est « l'essence la plus intime, le noyau de chaque chose individuelle et également celui de la totalité de l'existence. » Elle apparaît dans chaque force aveugle de la nature; elle se manifeste aussi dans l'action délibérée de l'homme [1]. Que la volonté soit bien le principe élémentaire des choses cela peut se prouver jusqu'à un certain point. Si nous regardons dans notre propre conscience, nous trouvons que la volonté seule forme sa matière et son objet immédiat. L'esprit cognitif ne peut pas être connu lui-même dans la conscience personnelle; ce que l'on connaît est exclusivement la Volonté; car « non seulement la volition et la résolution dans le sens le plus étroit, mais tout effort, désir, aversion, espoir, crainte, amour, haine, bref, tout ce qui compose immédiatement notre bonheur ou nos maux individuels, le plaisir et la peine, ne sont manifestement qu'une affection de la Volonté [2]. »

Schopenhauer soutient plus loin que, en pénétrant dans la nature la plus intime des choses matérielles, nous atteignons non moins certainement l'élément fondamental, la volonté, dans les prétendues forces du monde inorganique et du monde organique. Au lieu de soumettre la notion de la volonté à cette force, comme des savants modernes ont coutume de le faire, il renverse le procédé. La justification de ce système est que nous

1. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 131. Mes références se rapportent à l'édition des œuvres de Schopenhauer, par Frauenstadt.
2. Op. cit., II, p. 225.

ne connaissons rien des forces physiques en dehors de leurs effets phénoménaux, tandis que la volonté est immédiatement connue, comme ce qui se cache sous tous les phénomènes. En réduisant la notion de la force à celle de la volonté, nous avons subordonné, en fait, quelque chose de moins familier à une chose infiniment mieux connue, bien plus, à ce qui seul nous est connu immédiatement et complètement (I, 133).

Schopenhauer prend de grandes peines pour montrer que l'intellect est subordonné à la volonté dans l'homme et dans l'animal. L'intellect décroît à mesure que nous descendons l'échelle animale ; il n'en est pas ainsi de la volonté. Puis l'intelligence s'épuise, tandis que la volonté est parfaitement indépendante de tout effort et de toute fatigue. Encore une fois, l'intellect ne peut accomplir sa fonction convenablement, alors que la volonté « est silencieuse et se repose ». La volonté, comme trait caractérisque, a toujours été reconnue comme l'élément constant, immuable dans l'esprit individuel, tandis que l'intelligence a été considérée comme un élément changeant et incertain [1].

Schopenhauer ne définit nulle part ce qu'il comprend par volonté, si ce n'est en nous disant qu'elle contient les différentes manifestations de la spontanéité et du sentiment et en la distinguant de l'intelligence. Il insiste beaucoup sur ce dernier point, affirmant en un endroit que nous devons écarter la pensée de la coopération de l'intelligence, si nous voulons comprendre la nature de la volonté en elle-même, et par là pénétrer aussi loin que possible dans les profondeurs de la nature. Selon la psychologie moderne, l'esprit consiste dans trois activités différentes : la sensibilité, l'intelligence et la volonté. Schopenhauer distingue la troisième de la seconde, mais non de la première.

La volonté donc est la réalité ultime. Mais en quoi diffère-t-elle de nos volontés phénoménales ? Tout d'abord, comme noumène, elle est en dehors des formes du temps et de la plu-

1. II, cap. XIX : « Vom Primat des Willens im Selbstbewusstsegn. »

ralité. Elle ne connaît ni passé ni futur, ni avant ni après; mai son existence est un éternel présent. Elle est, de plus, une e indivisible, renfermant en une seule unité ses manifestation: individuelles innombrables.

Ensuite, puisque la causalité appartient exclusivement à la région du Vorstellung, nous ne devons pas concevoir la volonté comme la cause de l'univers. Elle est l'essence du monde, son être réel, mais non pas sa cause. Chaque phénomène est *le* produit de deux facteurs, premièrement le principe constant de l'existence, la volonté, et secondement une cause phénoménale variable qui reçoit de la première son pouvoir d'action.

On ne doit pas plus considérer la volonté comme une cause, par rapport au monde phénoménal, qu'on ne doit concevoir son action comme déterminée par la causalité. Tandis que la volonté phénoménale est autant soumise à la loi de la cause et de l'effet qu'aucun autre processus physique, la volonté noumènale (comme chez Kant) est *libre* de toute détermination. On ne peut dire qu'elle soit soumise à aucune nécessité d'agir, bien que, comme Schopenhauer nous le dit fréquemment, ce soit sa nature essentielle de vouloir et de s'efforcer. Schopenhauer se sert plus largement de cette doctrine de la liberté.

Une fois encore, la volonté réelle est inconsciente, dépourvue de représentation intellectuelle ou de prévision, et on ne peut donc dire qu'elle ait aucune intention dans son action. Intention, pour Schopenhauer, est synonyme de motif et aussi de limitation et de détermination. Il soutient, il est vrai, avec un grand sérieux, que l'intention est partout à l'état présent dans la nature, même là où, comme dans le monde inorganique, nous ne réussissons pas à la découvrir [1], mais cette con

1. Schopenhauer discute la méthode de la téléologie très à fond s'opposant aux objections variées que l'on invoque communément contre el (II, 375-497; Cf. cap. 28). Il cherche à distinguer la téléologie rationnel de la téléologie théologique et a écrit une tirade caractéristique contre « l Anglais d'aujourd'hui, les hommes du traité de Bridgwater » qui, à chaq nouvelle découverte ou adaptation de la nature, « éclatent en un cri p ril. Dessein! Dessein! Cet état de chose est dû en partie à notre ignoran de Kant et en partie « à la mauvaise (heillos) influence de l'abomina clergé anglais » (II, 386).

ception téléologique, comme celle de causalité, n'est valable que pour les phénomènes en tant que représentation de notre intelligence; elle ne s'applique pas au noumène, — la volonté. « L'absence de but, dit l'auteur, de toutes limites, appartient à la nature de la volonté en soi, qui est un effort sans fin. »

Il est très difficile de concilier cette théorie d'une volonté absolument dénuée d'intention, avec les passages où il parle de la volonté comme d'un effort de manifestation et de « la plus haute objectification » dans la vie organique de la faculté de conscience. Dans un passage, il nous dit positivement que « toute chose s'amène et se détermine elle-même dans l'existence, s'il est possible à l'existence organique de la vie, et ensuite jusqu'à la plus haute existence (Steigerung) possible de vie (II, 399). Ceci semble montrer que Schopenhauer oscillait entre deux interprétations incompatibles de la téléologie [1].

En tout cas, la volonté tend, par sa propre nature, à se manifester ou à s'objectiver. Comment donc cette propre objectification a-t-elle lieu? Ici, nous sommes amenés face à face devant la doctrine particulière et quelque peu ardue de Schopenhauer sur les idées platoniciennes ou les formes universelles des choses individuelles existantes. « Je comprends, dit-il, par idée, tout degré d'objectification défini et bien défini de la volonté, en tant que celle-ci est *Ding an Sich* et, en conséquence, ne sait rien de la pluralité. » Ces idées sont universelles comme la volonté, également en dehors des formes de l'espace et du temps.

Quelquefois Schopenhauer parle de ces idées comme si elles étaient les archétypes suivant lesquels la volonté façonne le monde; mais il leur donne une place quelque peu différente de celle qu'elles occupent dans le système de Platon. Elles sem-

1. Frauenstadt et Hartmann signalent tous deux une certaine inconsistance dans Schopenhauer en ce qui concerne l'existence du dessein dans le monde. Il y a un penchant manifeste vers une téléologie objective dans les derniers écrits de Schopenhauer, où il conçoit la volonté comme universellement accompagnée d'une représentation inconsciente. C'est là le seul exemple de son éloignement graduel du kantisme ou de l'idéalisme objectif qu'il avait d'abord admis.

blent être une région intermédiaire entre la réalité dernière et le monde phénoménal, dérivées elles-mêmes de la première, et à leur tour servant comme source de dérivation au second.

Les relations de supériorité et d'infériorité dans cette hiérarchie d'idées sembleraient désigner une base pour une conception philosophique de l'histoire du monde, car le plus haut et le plus bas correspondent au degré de complexité des différents groupes d'objets individuels, inorganiques et organiques. Cependant, puisque les idées sont en dehors du temps, nous pouvons difficilement regarder ces différents degrés d'objectification comme successifs. Tout au plus, ils représentent les différentes phases que, dans le monde phénoménal, traverse l'aspect des événements successifs de l'histoire.

Prises dans ce sens, les diverses gradations des manifestations de la volonté se remarquent dans les différentes régions de la matière organique et inorganique. En premier lieu, la matière organique est conçue comme ce qui, à travers la volonté, l'essence intense des choses, devient visible et capable d'être saisie par intuition. Les différentes forces physiques sont des objectifications immédiates de la volonté, et c'est au moyen de celles-ci que ses manifestations secondaires s'effectuent dans les choses individuelles. Schopenhauer cherche à montrer que les différentes actions des forces individuelles étant réductibles à un effort pour atteindre ou éviter certaines positions ne peuvent se concevoir que comme modes de volition. Dans le monde organique, on voit la volonté se manifester par une idée plus haute. L'apparence de cette idée plus élevée provient, dit-on, d'un conflit entre les différentes manifestations de la volonté dans le monde inorganique. Schopenhauer soutient que, suivant cette conception, la vie organique est quelque chose de plus que le produit des forces organiques, mécaniques, chimiques, etc. Les actions des organismes vivants enveloppant la croissance et la réparation sont tous des modes de volition ou d'effort. L'objectification du moi prend ici une forme plus définie comme mobile de la conservation et de l'individu et de l'espèce.

Dans les êtres conscients, nous avons une double objectification de la volonté, l'une, primaire ou immédiate dans le corps et dans le cerveau, et l'autre, secondaire ou médiate dans les fonctions de la conscience qui dépendent de la structure cérébrale. Dans cette intelligence consciente, la volonté s'objective comme un vouloir-connaître (Erkennen-Wollen). De même que l'organisme entier n'est que la manifestation individuelle de la volonté considérée objectivement, le pied étant la volonté de marcher, l'estomac la volonté de digérer, etc., de même le cerveau n'est que l'aspect objectif du vouloir-connaître.

Schopenhauer donne des raisons pour montrer que la conscience est une condition nécessaire de la plus haute objectification de la volonté. « La nécessité de la conscience est produite par ce fait que, en conséquence de la nature complexe croissante d'un organisme et de la multiplicité plus grande encore de ses besoins qui en résulte, les actions de sa volonté doivent être guidées par des motifs, et non plus, comme dans les états inférieurs, par de simples stimuli. »

Il résulte de la doctrine de la volonté de Schopenhauer que notre personnalité intime, notre véritable essence se trouve plus profondément située que la conscience. Dans un passage, il en parle comme de notre caractère intelligible déterminé *à priori*[1]. Ce facteur ne peut subir aucune modification de la part des influences qui agissent sur le cours de notre développement. Par ce progrès mental, nous apprenons ce que nous sommes, mais nos volontés ou nos caractères ne subissent aucune altération par suite de ces acquisitions. Schopenhauer ne se fatigue jamais de nous faire souvenir que le vouloir ne s'enseigne pas (*Velle non discitur*). Cette volonté fixe ou caractère est le fondement réel de nos actions, les motifs externes étant simplement les conditions spéciales pour ses diverses manifestations particulières.

1. Schopenhauer distingue le caractère empirique et le caractère intelligible, celui-ci étant la manifestation dans le temps de celui-là, qui se trouve hors du temps. De ce facteur déterminé il distingue plus loin le caractère acquis (I, 355 seq.).

Cependant ce caractère intelligible de l'individu n'est pas la plus profonde essence ou réalité. Le noyau intime de notre nature est la seule volonté universelle qui doit se concevoir comme une chose distincte, bien qu'elle renferme en elle-même ce substratum du caractère intelligible. Cette réalité ultime de notre être semble se manifester, et par les actions qui tendent à la conservation de l'individu, et par celles qui servent à prolonger la vie de l'espèce. De ces deux manifestations de la volonté, la dernière est plus immédiate que la première (puisque l'espèce correspond à l'idée platonicienne et se présente en conséquence comme une expression plus énergique. « La nature intime de chaque animal et aussi de l'homme se trouve dans l'espèce. » De là il résulte que l'individu est prêt à se sacrifier lui-même pour sa progéniture.

Schopenhauer cherche à mettre en relief l'action de cet effort aveugle en vue de la vie de l'espèce dans l'amour sexuel; et son exposé de cette passion [1], où son successeur Hartmann le suit de très près, constitue un des traits caractéristiques les plus curieux de la philosophie pessimiste. Ici, il nous dit que « tout ce qui constitue le sentiment de l'amour (Werllibtheit) quelque éthéré qu'il puisse paraître, n'est que le résultat d'une impulsion sexuelle, que dis-je? c'est, du premier instant au dernier, exclusivement une impulsion sexuelle plus exactement définie, spécialisée, individualisée dans le sens le plus strict du mot [2] ». L'inclination mutuelle croissante de deux amants est, à proprement parler, la volonté de l'individu mêmes qu'ils sont capables de procréer. C'est la volonté de l'espèce qui les pousse et qui aspire à objectiver sa nature dans un nouvel individu. Ce nouvel être doit unir la volonté du père avec l'intelligence de la mère, tandis que son organisme corporel doit dériver des deux.

Schopenhauer cherche alors à montrer d'une manière for

1. Liv. II, cap. XIV, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*.

2. Il ajoute que l'instinct sexuel est nécessairement une illusion (Wahn) puisqu'ici la nature ne pourrait pas atteindre son but, si l'individu ne croyait pas que ce qui en réalité est fait pour l'espèce est bon en lui-même.

curieuse comment cet instinct caché sert à déterminer la direction de l'amour vers une femme en particulier plutôt que vers une autre. Tout d'abord, puisque la volonté désire représenter le caractère de l'espèce, l'inclination de l'amant a une puissante tendance vers la santé, la vigueur, la beauté et aussi la jeunesse. Les caractères communément recherchés dans l'amour, comprenant même des bagatelles, telles qu'un nez bien formé et un petit pied, signalent évidemment cette impulsion instinctive pour réaliser les traits typiques dominants de l'espèce. Outre ces « considérations absolues », qui agissent d'une façon inconsciente sur les sexes en général, il y a des « considérations relatives », qui varient avec l'individu. Puisque le but inconscient de cette volonté sexuelle est une nouvelle incorporation du type spécifique, les défauts de l'un des amants doivent être compensés par les perfections de l'autre. Ainsi l'homme le plus viril recherchera la femme la plus féminine, une personne faible de muscles choisira une personne aux muscles solides, une très petite personne en prendra une grande, et ainsi de suite. De même qu'il en est des particularités corporelles, ainsi en est-il des différences de tempérament. C'est cette convenance complémentaire que l'on entend en réalité, quand les amoureux parlent de l'«harmonie des âmes », chose, dit le pessimiste, qui est très sujette à se résoudre en discorde après le mariage. Le profond sérieux que les deux sexes déploient dans le choix de leurs amants peut s'expliquer par une reconnaissance inconsciente de l'importance du but à atteindre. De même aussi, « le grand désir et la peine d'amour ne peuvent tenir leur existence matérielle des besoins d'un individu éphémère ; ce sont les soupirs de l'esprit de l'espèce qui discerne ici un moyen infaillible d'atteindre ses fins pour le gain ou pour la perte. »

Telles sont les lignes principales de la philosophie de Schopenhauer en tant qu'elle se rapporte à cette question. Voyons maintenant comment il déduit de ces principes théoriques ses conclusions pessimistes en ce qui concerne la vie et plus spécialement la vie humaine.

A travers le monde de la représentation (rendu possible par le développement du cerveau), la volonté, qui en elle-même n'est qu'une impulsion aveugle ou coercible (Drang), atteint la connaissance de sa volition et de l'objet de cette volition, et trouve que ce dernier est le monde, la vie telle qu'elle existe. Bref, la volonté se manifeste dans l'homme et dans les animaux inférieurs comme vouloir vivre (der Wille zum Leben). La vie est le but auquel tendent toute aspiration et tout effort. Profondément au-dessous de toute poursuite consciente des fins variées de la vie se cache cette impulsion instinctive vers la vie elle-même qui se manifeste dans les actions qui ont pour but la conservation et de l'individu et de l'espèce. Que le vouloir vivre soit la plus réelle des choses, le noyau de toute réalité, cela se voit dans le mouvement que les hommes se donnent pour préserver leur vie, dans la terreur illimitée qu'ils éprouvent alors que la vie est en danger, dans l'horreur qui se saisit d'eux quand ils entendent la sentence capitale, et ainsi de suite (II, 400).

Si donc la vie est ce après quoi tous s'efforcent avec cette véhémence d'impulsion, le but justifie-t-il le sérieux de cette poursuite? Ce que la volonté désire toujours est-il propre à donner une réelle satisfaction? Cette question, Schopenhauer y répond par un « non » formel. Les hommes ne cherchent pas à vivre parce qu'ils savent qu'ils peuvent être heureux : ils pensent qu'ils peuvent être heureux parce qu'une poussée irrésistible les porte à vivre. Le bonheur, que les hédonistes regardent comme un excès du plaisir sur la peine, est, pour Schopenhauer et ses successeurs, une illusion au moyen de laquelle la volonté impatiente et insatiable cherche au-dedans de nous-même à nous aveugler sur sa nature réelle. La vie, en vérité, bien loin d'être un état de jouissance, est toujours et nécessairement une souffrance.

La plus profonde raison de cette souffrance se trouve dans la nature de la volonté elle-même. Qui dit la volonté, nous l'avons vu, dit un effort; qui dit effort dit nécessairement souffrance. Tout effort vient d'une imperfection, et toute plainte de

sa condition témoigne d'une souffrance, tant qu'on n'y a pas porté remède. Puis, comme la nature de la volonté est de s'efforcer et que la volonté est l'élément réel et permanent de notre nature, une satisfaction constante est évidemment impossible. Aucune satisfaction n'est durable. C'est plutôt le point de départ pour un nouvel effort. Notre nature est donc un effort perpétuel et peut être comparée à une soif insatiable.

Non seulement le plaisir, tel qu'il est possible pour nous, est momentané, parce qu'il est écrasé, pour ainsi dire, par un nouvel effort de l'incessante volonté; ce n'est jamais qu'un plaisir négatif. « C'est-à-dire que ce n'est en aucun cas un plaisir fondamental et qui vienne à nous de lui-même, mais il consiste toujours dans l'apaisement d'un désir. » Le désir, c'est-à-dire l'imperfection, est la condition qui précède chaque jouissance. Conséquemment, la satisfaction ou l'état de bonheur (Beglückung) ne peut être rien de plus que la délivrance d'une douleur ou d'un besoin. Cette idée du caractère essentiellement négatif du plaisir, qui, comme nous l'avons vu, a été exposée sous une forme plus modérée par Platon, nous est présentée sous un point de vue légèrement différent dans un autre passage : « Nous ressentons la peine, mais non le manque de peine; nous ressentons le souci, mais non la délivrance des soucis; la peur, mais non la sécurité. Nous sentons le désir, comme nous sentons la faim et la soif; mais, aussitôt qu'il est satisfait, il en est à peu près de même que d'un agréable morceau, qui, au moment même où il est avalé, cesse d'exister pour notre sensibilité. Nous sentons péniblement le manque de nos plaisirs et de nos joies aussitôt qu'ils nous font défaut; mais nous ne sentons pas immédiatement l'absence de peines, même quand elles nous quittent après être restées longtemps avec nous, mais tout au plus nous en souvenons-nous au moyen de la réflexion, car la peine et le besoin seulement peuvent être ressentis positivement et ainsi s'annoncent comme quelque chose de réellement présent; le bonheur, au contraire, est simplement négatif. En conséquence, nous n'apprécions pas les trois grands biens de la vie : la santé, la jeu-

nesse, la liberté, aussi longtemps que nous les possédons mais seulement alors que nous les avons perdus; car ceux-ci aussi sont des négations. Que certains jours de notre vie sont des jours heureux, nous ne le reconnaissons que lorsqu'ils ont fait place à des jours malheureux. » (II, 659, 660.)

En d'autres termes, Schopenhauer semble dire que, puisque la peine est un état réel positif, l'absence de la peine, comme pure négation, ne nous touche pas, tandis que, puisque le plaisir est seulement la négation d'un état douloureux, son absence, comprenant la présence de cet état positif de peine, est nécessairement ressentie. C'est à cause de cet état négatif de toute jouissance que les poètes sont obligés d'amener leur héros à des situations alarmantes et pénibles; car c'est seulement en les délivrant de ces conditions pénibles qu'ils sont capables de nous donner la représentation du plaisir.

Cependant, encore une fois, quand les objets définis ne s'offrent pas eux-mêmes à l'effort de la volonté, cette impulsion se montre toujours sous forme d'ennui. L'ennui est conçu par Schopenhauer comme un sentiment du fardeau de l'existence une fois assurée et une impulsion à se débarrasser de ce fardeau. « L'ennui n'est qu'un mal sans importance; à la fin, il peint le véritable désespoir sur la physionomie. » Aussitôt que la peine qui appartient à un besoin ressenti est soulagée, nous devenons la proie de l'ennui. « La vie humaine oscille entre la peine et l'ennui. Ces deux états sont en vérité les éléments derniers de la vie. » « Comme le besoin est le fléau constant du peuple, de même l'ennui est celui du monde fashionable.

La misère de la vie, qui est ainsi essentiellement reliée à la nature de la volonté, s'accroît en raison directe de la conscience ou de l'intelligence. Dans les espèces inférieures d'animaux elle est très légère; elle devient intense chez les vertébrés et atteint son maximum chez l'homme. « L'homme, comme la plus parfaite objectification de la volonté, est en conséquence le plus besoigneux de tous les êtres : c'est une volonté et un besoin concrets d'un bout à l'autre; c'est la personnification concrète d'un millier de besoins. » Plus l'homme est intelligent

plus profonde est la souffrance; et l'homme de génie souffre le plus vivement de tous. Schopenhauer pense que la relation entre l'intelligence et la souffrance est bien marquée dans une peinture d'un « artiste philosophique ou d'un philosophe artiste », d'un nommé Tischbein : dans sa partie supérieure, elle représente un groupe de femmes auxquelles on a volé leurs enfants, et dans la partie inférieure un groupe correspondant de brebis auxquelles on a retiré leurs agneaux.

Tandis que Schopenhauer place ainsi la base principale de la misère humaine dans la nature de la volonté, il paraît, à intervalles, reconnaître d'autres influences qui y contribuent. Ainsi, dans un passage, il affirme que l'effet de l'habitude tend à émousser le sentiment du plaisir, tandis qu'il augmente la sensibilité pour la douleur. « Suivant la proportion dans laquelle les jouissances s'accroissent, notre sensibilité diminue; ce qui est devenu une habitude n'est pas ressenti comme un plaisir. Mais, justement à cause de cela, la sensibilité pour la souffrance augmente; car le manque de ce qui est accoutumé et familier se ressent comme peine. Ainsi, suivant le degré où nous possédons, nos besoins s'accroisssent, et il en est de même de la capacité pour la douleur. » Une fois de plus, Schopenhauer suit les anciens pessimistes, en appuyant avec une grande force sur le caractère éphémère de la vie. Le présent seul est une réalité, et ce présent devient continuellement une partie du froid passé. L'avenir est complètement incertain et toujours court. De ce côté matériel, la vie n'est « qu'une marche à chaque instant arrêtée vers la mort, une mort toujours remise. A la fin, la mort doit l'emporter; car, par le fait même de la naissance, nous lui sommes soumis, et elle ne fait que se jouer un instant avec sa proie avant de l'avaler. »

Chez Schopenhauer donc, le mal de l'existence humaine est déterminée *à priori* par une simple considération de la nature et des conditions de notre existence. En même temps, il nous dit qu'un semblable résultat peut être atteint *à posteriori*, c'est-à-dire par une observation attentive de l'expérience humaine. Il pense, à la vérité, que le chapitre qui fournirait cette preuve

empirique n'aurait pas de fin, bien que cette preuve soit facil à faire. « Chaque personne, écrit-il, qui s'est réveillée de premiers rêves de la jeunesse, qui observe l'expérience d'autr et la sienne propre, qui est familière avec la vie, avec l'histoir du passé et avec celle de son propre siècle, et qui de plus e familière avec les œuvres des grands poètes, admettra moins que quelque préjugé impossible à déraciner ne paraly son jugement que ce monde humain est le domaine de l'accident et de l'erreur. » Dans un autre endroit, il dit que, si quelqu'un veut comparer la somme de souffrances possibles q peuvent s'emparer de lui pendant la même période, il ne se pas bien difficile de voir de quel côté penche la balance.

Si le lecteur demande si le monde doit toujours être aus mauvais qu'il l'est maintenant, si les tendances au progrès telles que l'histoire les révèle, ne font pas espérer un état moi triste des choses pour plus tard, Schopenhauer a une répons toute prête. Tout progrès comme développement intellectu aurait nécessairement la somme de souffrance, de sorte que monde a des tendances à devenir pire au lieu de meilleur. I plus Schopenhauer, comme l'observe Hartmann, a un mépr curieux pour l'histoire. La conception de l'ordre du temp comme essentiellement privé de réalité le conduit à parler d passé comme d'un rêve de l'humanité, long, lourd et confus Et il n'a eu aucune notion de ses aspects idéaux et consolan

La seule oasis dans ce désert de l'existence humaine, c'es suivant notre auteur, le charme particulier réalisé dans contemplation des œuvres d'art. Cette bienheureuse condition provient d'une brusque sortie de l'esprit connaissant « hors l courant sans fin de la volonté ». Dans la jouissance de l'art, no avons une intuition de l'objet non comme une simple apparen individuelle, mais comme une fraction de la réalité universel C'est ce que Schopenhauer a exprimé en disant que da l'œuvre d'art on contemple la pure idée (platonicienne). D plus, dans cet état exalté de l'esprit, l'artiste a conscience d lui-même, non comme d'un individu, mais comme d'un su connaissant, pur et sans volonté. Quand nous contemplons l

nagnifiques aspects de la nature et de l'art, nous regardons les objets à part de leur rapport avec nos désirs ou notre volonté, c'est-à-dire, comme Kant l'a exprimé, d'une manière désintéressée et dans leur pure objectivité. Par ce moyen, « le repos toujours cherché et qui nous fuit toujours dans la première voie de vouloir vient de lui-même, et nous sommes pleinement à notre aise. » C'est là l'état familier de l'esprit qu'Epicure prisait comme étant le plus grand bien et comme étant la condition des dieux.

Néanmoins, on ne doit pas supposer que cet effet heureux de l'art altère matériellement le caractère de la vie. Cette joie, la plus pure de la vie, Schopenhauer nous dit dans un autre endroit, n'est possible à atteindre que pour un petit nombre, à cause des rares dons qu'elle présuppose. Et même, à ces quelques privilégiés elle n'est accordée que comme un rêve passager, et la force intellectuelle qu'elle demande expose ses sujets, comme nous l'avons vu, à une plus grande somme de peine que des esprits plus grossiers ne peuvent en éprouver.

Tel est donc le compte rendu de la vie fourni par Schopenhauer et son système de philosophie. Et maintenant se présente la question : Qu'avons-nous à faire avec une existence si misérable ? Comment notre auteur s'accorde-t-il dans cette conception de la vie avec son enseignement pratique et moral ? Que propose-t-il comme la droite et juste ligne de conduite, au sein d'un monde pareil à celui qu'il dépeint ?

Si, dit Schopenhauer, après que la volonté, à travers la genèse d'un cerveau et d'une conscience, a atteint une représentation de son objectivité, c'est-à-dire du monde et de la vie, cette connaissance de sa nature réelle n'entrave en rien son vouloir, mais si la vie ainsi connue est toujours voulue comme elle, tout comme lorsque la volonté n'était qu'une impulsion aveugle, la volonté, peut-on dire, *s'affirme elle-même*. Si, d'un autre côté, cette connaissance, s'élevant jusqu'à l'intelligence des idées universelles, et ainsi du monde comme un tout, agit comme un calmant sur la volonté, nous avons la *négation* ou le *renoncement de la volonté*.

Cette affirmation consciente de la volonté est, pour Scho penhauer, la source de toute folie humaine et de toute immo ralité. Sa forme la plus énergique se voit dans l'affirmatio non de la volonté individuelle, mais dans celle de l'espèc « L'impulsion sexuelle se montre elle-même comme la pl forte affirmation du vouloir vivre, en ce que c'est pour l'homm naturel, comme pour la bête, le but dernier et la plus haut fin de la vie [1]. Puis tout égoïsme et toute injustice se reposent sur une affirmation impérieuse du vouloir vivre. L'égoïsme est une telle affirmation de la volonté chez un individu qu'il arri à la négation de la même volonté chez un autre individu. C empiétement sur les limites d'une affirmation étrangère de volonté a été reconnu de tout temps, et la notion de l'a a été caractérisée par le mot : tort (Unrecht).

Le renoncement du vouloir vivre, d'un autre côté, prove nant d'une reconnaissance de la vraie nature de la vie, est base de toute conduite sage et vertueuse et offre le seu moyen d'échapper à l'immense misère de l'existence. Scho penhauer envisage ce progrès sous deux points de vue. E premier lieu, il le fait distinctement remonter à l'action *de l'in* telligence pleinement développée et en parle souvent comm d'une réaction de l'intelligence sur la volonté où cette dernièr est passive. Il l'appelle même, en une occasion, une émanc pation de l'intelligence échappant à la volonté, phrase qu nous rencontrons encore dans la philosophie de Hartmann. E second lieu, il parle tout aussi fréquemment de cet acte d renoncement, comme provenant de la volonté elle-même so le nouveau jour jeté sur elle par l'intelligence. Il est soucieux à la vérité, de montrer comment une contradiction si apparen que le renoncement de la part d'un être à sa fonction essen

1. Le mépris de Schopenhauer pour les femmes prend une forme qu rationnelle dans l'idée que leur seule fonction est celle de la propagatio La femme pour lui est la personnification de la faible impulsion imm diate en tant que distinguée d'une direction de conduite rationnelle. E est, dit-il, faite pour obéir, et même, quand elle est réduite à ses propr ressources, elle s'attache à quelque homme. Si elle est jeune, c'est à u amant; si elle est vieille, à un confesseur (voir *Paralipomena und Parery* Ueber die Weiber, Werke VI).

ielle est pleinement levée à l'aide de l'idée de liberté. La vo-onté qui renonce ainsi à elle-même est le noumène délivré les conditions de causalité, et par conséquent libre. Cette vo-onté, prenant la parfaite intelligence de ce qui est sa réelle ›rigine et se l'appliquant à elle-même, produit son abolition Aufhebung) et le renoncement à elle-même dans sa plus par-aite manifestation.

Schopenhauer distingue deux phases dans ce renoncement le la volonté. La phase naissante ou préparatoire est celle de a vertu, qu'il regarde comme consistant essentiellement dans 'amour et celui-ci, à son tour, dans la pitié. Ce caractère d'es-›rit repose sur une certaine croissance de l'intelligence à l'aide le laquelle l'unité essentielle de nous-mêmes et des autres se econnaît. Schopenhauer appelle le principe de l'individuation, *›rincipium individuationis*, le voile de Maja. Il faut voir à tra-ers ce voile, et l'unité essentielle de tout doit se discerner net-ement. Quand cela arrive, la volonté ne s'affirme plus indivi-luellement à l'exclusion ou au renoncement de la volonté l'autrui, comme dans le cas d'un homme égoïste et injuste ; nais elle est soumise et en partie réduite au repos par la réa-isation intellectuelle de la seule réalité qui relie et unit tout nsemble. En considérant les autres comme ayant une impor-ance égale à l'importance individuelle, on commence à se faire ne juste idée du mal de la vie, et ainsi naît le sentiment 'amour, qui même dans ses formes les plus simples est une itié à demi consciente, un sentiment pour la tristesse du sort ommun de l'humanité.

L'état vertueux, cependant, n'est pas la négation complète de ı volonté, bien qu'il y amène naturellement. L'homme qui a ppris à oublier ses visées égoïstes en faveur du bien d'au-ui, et qui a pris le fardeau collectif de l'humanité sur ses paules, ne peut pas en rester là. Une plus ample reconnais-ance du vide de la vie mènera les hommes à renoncer à urs buts, et le renoncement impliqué dans la vertu se chan-era promptement en renoncement complet du vouloir vivre. 'homme qui a atteint ce complet renoncement de la volonté

arrive à une condition de quiétude, dans laquelle aucun image brillante, aucune étincelante promesse ne peut le séduire. Schopenhauer semble penser qu'une condition aussi élevée de l'esprit ne peut se maintenir que par un grand effort et c'est quand il parle de ces efforts que son langage implique plus distinctement l'idée que cette négation de la volonté est elle-même un acte de la volonté. Peut-être il serait mieux de représenter ses vues en disant que le progrès implique *une* volonté, mais qu'il n'en est pas ainsi du résultat.

Le vrai caractère de ce progrès est mis en évidence de deux manières. Tout d'abord, il nous est présenté comme le principe essentiel de tout ascétisme; deuxièmement, il est soigneusement distingué du genre de désespoir de la vie qui conduit au suicide.

Schopenhauer trouve l'essence de ce renoncement du vouloir vivre dans les pratiques de tous les ascètes, mystiques et solitaires. D'un côté, le mysticisme représente ce plus haut développement de l'intelligence grâce auquel l'illusion de l'individuel et du phénoménal se reconnaît, et l'esprit se porte à une contemplation des idées éternelles. De l'autre côté, l'*ascétisme* est un exemple du renoncement pratique à la vie, aux séductions de ses plaisirs et à ses buts absorbants. En premier lieu, cet ascétisme implique le renoncement à l'impulsion sexuelle, qui, comme nous l'avons vu, est la plus profonde et la plus forte manifestation du vouloir vivre. Secondement, grâce à ses jeûnes et à ses mortifications de la chair, il signifie le renoncement à la vie individuelle comme la poursuite d'un plaisir illusoire. En dernier lieu, dans sa charité, qui fait abnégation d'elle même, l'ascétisme reconnaît et suit la seule ligne de devoir possible pour ceux qui renoncent ainsi au but de la vie, le soulagement des souffrances d'autrui. Schopenhauer pense que cette conception de l'ascétisme fournit pour la première fois « dans son abstraction et dégagée de ce qui est mystique, la nature intime de la sainteté, véritable abnégation et ascétisme. »

L'autre moyen par lequel Schopenhauer cherche à rendre

[illegible] re, c'est
[illegible] t-il, est
[illegible] c'est un
[illegible] enonce-
[illegible] fuite de-
[illegible] e. Celui
[illegible] il veut
[illegible] tence. »
[illegible] ent pas
[illegible] ne exis-
[illegible] suicide
[illegible] t, tandis
[illegible] aussi la
[illegible]
[illegible] ioration
[illegible] un pro-
[illegible] tiennent
[illegible] semble,
[illegible] atteindre
[illegible] vire pour
[illegible] sorption
[illegible] é diffère
[illegible] ent parce
[illegible] faim est
[illegible] ent à la
[illegible] pliquer
[illegible] dire un
[illegible]
[illegible] regarde
[illegible] re race,
[illegible] vérité, il
[illegible] qu'em-
[illegible] ur sage.
[illegible] amené,
[illegible] a condi-
[illegible] in d'une

joie intime et d'un véritable repos céleste. Ce n'est pas l'impulsion inquiète de la vie, la joie exubérante, qui a une violente souffrance comme son antécédent ou sa conséquence nécessaire, telle que celle qui remplit le genre de vie du *bon vivant* (lebenslustiger Mensch); mais c'est une paix imperturbable, un profond repos, une joie intime, une condition qui ne se peut voir dans le plus grand désir, étant celle qui seule est juste et surpassant infiniment tout le reste » (I, p. 461).

Cependant, en dépit de cette promesse d'une paix finale, la vue du monde et de la vie que la philosophie toute entière de Schopenhauer nous offre est bien sombre. La vie est un mal incurable et ne se doit accepter à aucune condition. Le seul remède pour les malheurs humains, c'est d'abandonner la vie, de nous réduire à être des spectateurs passifs du monde, nous souciant nullement de ses intérêts et de ses efforts. Et bien que Schopenhauer décrive cette condition parfaitement neutre comme une condition de paix, il admet qu'elle ne peut s'atteindre et se maintenir qu'à la suite d'une longue et pénible lutte.

Et ce n'est pas tout : il semble s'ensuivre de la *conception* de la volonté de Schopenhauer qu'aucun nombre de renoncements semblables à celui qu'il décrit ne peut avoir quelque effet sur la volonté en tant qu'ensemble. Il ne se fatigue jamais de nous dire que c'est l'inaltérable nature de la volonté de s'efforcer, et, en un endroit, il dit que le monde visible, n'étant que le miroir du monde réel, doit l'accompagner aussi inséparablement que l'ombre accompagne le corps qui la projette. Et il parle ainsi, alors qu'il argumente contre la peur de la mort comme si c'était la destruction de quelque chose de plus qu'un phénomène (I, 324). Comment cette constante activité de la volonté comme tout peut se réconcilier avec la quiétude de la volonté dans l'individu (ce qui est, après tout, la réalité même dans une de ses manifestations), je ne me propose pas de le considérer ici.

Le pessimisme du caractère le plus prononcé est donc la conclusion de la théorie de notre auteur, et il ne manque pas

de nous le dire explicitement. Dans une dénonciation caractéristique de l'optimisme, « qui fait une si étrange figure que l'on est enclin à le regarder comme une ironie, » il affirme expressément la proposition logiquement contraire à la formule leibnitzienne. Le monde est le pire des mondes possible. Car le possible est ce qui peut actuellement exister et persister. Maintenant le monde présent est fait de telle sorte qu'il est juste capable d'exister; s'il était un peu plus mauvais, il ne pourrait plus subsister du tout. « Le monde est aussi mauvais qu'il est capable de l'être de manière à pouvoir exister n'importe comment. » Comme preuve de cette déclaration quelque peu étonnante, il détermine ce qu'il considère comme devant en être la conséquence, si les actions des forces naturelles destructives étaient légèrement plus terribles qu'elles ne le sont actuellement.

Cependant il semble que l'esprit humain soit incapable de former une théorie de la vie absolument dépourvue de consolations, et même on pourrait montrer Schopenhauer offrant une sorte de triste consolation à ceux qui doivent vraisemblablement s'épouvanter de son lamentable exposé. Lui aussi, non moins que l'optimiste Leibnitz, veut avoir sa théodicée, et c'est une chose curieuse. Puisque toute la vie, tout le monde visible est le produit direct de la volonté et que cette volonté est libre et toute-puissante, elle seule est responsable du mal de l'existence. Ainsi il règne une justice éternelle dans le monde, la punition étant si bien attachée au crime que l'un et l'autre ne font qu'un. En conséquence, il n'y a pas lieu de se plaindre. Bien que nous soyons tous quelque chose qui devrait ne pas être, cependant le rapport parfait du châtiment au crime imprime au monde une droiture morale qui réduit au silence toutes nos vaines protestations.

On peut dire que Schopenhauer nous donne une sorte de consolation quand il nous dit que sa doctrine tend à écarter la crainte de la mort. La mort, dit-il, touche seulement à la partie phénoménale de nous-mêmes et non à notre réalité intime. Ce qui constitue la volonté persiste en dépit de toute vie indivi-

duelle se produisant ou disparaissant. Puis, « les terreurs de mort se basent pour la plupart sur une fausse apparence q ce moment le moi disparaît, tandis que le monde reste. Le c traire toutefois est plutôt la vérité. Ce monde disparaît, tan que le noyau le plus intime, le moi, celui qui a porté et engr dré le sujet dans la seule représentation duquel le monde a s existence, persiste. »

Ces considérations, avec celles du plaisir occasionnel a accessible dans la contemplation de l'art et du repos goûté alors que la volonté cessera de brûler d'un désir inextinguibl sont le seul adoucissement à la noire peinture de Sch penhauer, et l'on verra de suite qu'ils n'ont pas grande valeu Le monde est toujours le pire monde possible, quand bi même de ce pire des mondes nous serions capables, gr à un instinct inextinguible, de faire sortir un peu de réflexi consolatrice.

CHAPITRE V

LES PESSIMISTES ALLEMANDS, LES SUCCESSEURS DE SCHOPENHAUER, HARTMANN, ETC.

Bahnsen, Frauenstadt et Taubert. — Edouard de Hartmann. — Sa vie. — Sa philosophie de l' « Inconscient ». — L'Inconscient dans les organismes vivants. — Instinct et clairvoyance. — L'Inconscient dans les sentiments humains. — L'histoire, œuvre de l'Inconscient. — La matière considérée comme une volition inconsciente. — L'Inconscient et l'évolution organique. — La genèse de la conscience. — Unité de l'Inconscient. — L'origine du cosmos. — L'erreur de la vie. — Triple illusion concernant le bonheur. — Preuve de la prépondérance de la souffrance dans la vie telle qu'elle est. — Illusion du progrès. — Réconciliation du pessimisme et de l'optimisme. — L'intelligence est la rédemptrice de la volonté. — Eschatologie de Hartmann. — Les adversaires du pessimisme.

La philosophie de Schopenhauer demeura pour quelque temps sans effet bien visible sur les esprits de ses compatriotes ; l'influence qu'exerçait Hegel était encore trop forte. Dans ces dernières années cependant, les écrits de Schopenhauer ont excité, en compensation, un grand intérêt, et le pessimisme semble maintenant avoir formé en quelque sorte comme une école en Allemagne.

Parmi les disciples de cette école, un bien petit nombre (peut-être aucun) se contentent d'accepter le système du maître dans la forme où il l'a laissé. Ils s'écartent tous plus ou moins de Schopenhauer quant aux points principaux. Dans certains cas, cette divergence touche au caractère du pessimisme que Schopenhauer déduit de ses premiers principes ; d'autres fois, cet élément est conservé dans son intégrité.

Julius Banhsen est le plus en évidence [1]. Bien plus, on peu affirmer que cet écrivain rivalise avec son maître dans sa des cription de la misère de la vie.

Il est vrai qu'il se sépare de Schopenhauer dans certain détails de son système. Ainsi il rejette l'idéalisme de Kan admis par son maître ; il conçoit la volonté substantielle, bas du monde, comme une pluralité, non comme une unité. En d'autres termes, il incline plus vers le pluralisme d'Herbart que vers le monisme de Spinoza et d'Hegel. Cependant cette différence n'infirme point la déduction pratique que Schopenhauer tire de sa conception de la volonté. Pour Bahnsen comme pour Schopenhauer, le monde est un tourment que l'absolu s'impose à lui-même.

Bien plus, Bahnsen exagère certains principes de Schopenhauer et leur donne plus de vigueur que leur auteur, et, en niant constamment la coopération de la raison dans le monde, il rejette la seule espèce de plaisir pur conservé par Schopenhauer, celui de la contemplation intellectuelle. Puisque, suivant Bahnsen, l'ordre intellectuel et le plan harmonieux sont totalement absents de l'univers [2], l'observation scientifique du monde et sa représentation dans les créations de l'art, bien loin d'être une source de joie paisible, ne peuvent que causer de l'angoisse à l'esprit logique et philosophique. Même l'espoir d'une annihilation finale de l'existence qui, comme nous le verrons tout à l'heure, est proposé par Hartmann, est pour Bahnsen une illusion. Comme il n'y a point de facteur intellectuel dans l'univers, et rien qu'une volonté se déchirant elle-même en un éternel morcellement (Selbst-Entzweiung) pour un tourment sans fin, la méchanceté de ce monde est définitive et irrémédiable. « Aussi loin que nos sens, écrit-il, notre poursuite, nos recherches, notre pensée, notre défrichement spé

1. Les vues de Bahnsen se trouvent dans un petit ouvrage intitulé *Zur Philosophie der Geschichte*. Il est principalement dirigé contre la réhabilitation tentée par Hartmann du facteur de l'intellectuel dans l'ordre du monde tel que l'a conçu Hegel.

2. Bahnsen exprime cela en disant que l'ordre des événements ne manifeste aucun lien logique, mais est simplement une *real dialectic*.

culatif (Grübeln) s'étendent, nous ne découvrons dans le monde que gémissement et nulle perspective de délivrance. » Dans Bahnsen, dit Huber, l'idéalisme de la philosophie allemande, l'affirmation de la raison comme le principe de l'univers est complètement étouffée, de sorte que nous pouvons être sûr de trouver ici le développement définitif du pessimisme.

Bahnsen, cependant, est presque seul à soutenir l'extrême pessimisme de Schopenhauer. Parmi ceux qui ont cherché à adoucir la rudesse de ses traits, on doit comprendre le disciple qui a le plus fait pour exposer et renforcer la doctrine de Schopenhauer, je veux dire Fraüenstadt. En exposant et en défendant les vues de Schopenhauer dans ses lettres bien connues (Briefe), il cherche à modifier la forme, sinon le fond du système de son maître dans plusieurs détails. Ainsi, il essaye de rejeter à l'arrière-plan l'idéalisme subjectif de Schopenhauer, qu'il considère comme le résultat d'études précoces faites sous l'influence de Kant. Fraüenstadt dépasse encore Schopenhauer, en érigeant une représentation intellectuelle inconsciente en élément concomitant de la volonté comme se manifestant plus particulièrement dans le monde organique. Encore une fois, en rejetant l'idéalisme subjectif de Schopenhauer, il peut donner une plus grande réalité à l'ordre historique des événements, et il affirme clairement que « l'histoire nous présente un but, un plan déterminé et régulier sous la forme de développement historique. » En dernier lieu, il cherche à adoucir les rudes contours du pessimisme de Schopenhauer et même nie que le mot de pessimiste soit applicable à un écrivain dont le système cosmique admet la possibilité de la négation de la volonté et de ses tourments.

Cette tendance à admettre le fait de l'inséparable misère du monde et cependant à trouver dans les limites d'un pessimisme conséquent des sources de consolation se manifeste nettement dans deux écrivains : Hartmann, dont nous parlerons tout à l'heure, et Taubert [1]. Le dernier accepte la doctrine de

1. Les vues de Taubert sont contenues dans un petit ouvrage intitulé : *Der Pessimismus und seine Gegner.*

Schopenhauer, qu'avec le progrès vient une reconnaissance croissante de la non-réalité du bonheur et des souffrances de l'existence, mais il appuie avec une grande force sur la possibilité d'un triomphe supportant cette misère par les efforts combinés du genre humain. De la sorte, on peut atteindre la paix absolue, ou au moins le fléau du vouloir vivre peut être considérablement atténué. Cette combinaison de forces aurait pour un de ses résultats la subordination des penchants *égoïstes*, au moyen desquels une grande quantité de souffrance serait d'un coup éliminée.

« La suppression du plaisir dont on accuse le pessimisme, écrit-il, se transforme par un examen plus approfondi, en un des plus grandes consolations qui soient offertes à l'humanité, car non seulement il transporte l'individu au delà de toutes les souffrances auxquelles il est destiné, mais il accroît aussi les plaisirs qui existent et double notre jouissance. Il est vrai qu'il nous montre le caractère illusoire de toute joie; mais il ne touche pas par là au plaisir même, mais seulement l'enferme dans un cadre noir qui fait ressortir la peinture à son plus grand avantage. »

Taubert donne un plus grand poids à la valeur des jouissances intellectuelles, telles que les reconnaît le pessimisme: « il les met, comme les images des dieux toujours lumineuses et exemptes de regret, au sombre arrière-plan des souffrances de la vie et des joies qui se terminent constamment en peines. »

Taubert ressemble beaucoup dans son interprétation à un optimiste qui fait un faux pas en trébuchant dans un système de philosophie pessimiste et qui s'efforce vainement de se dégager de la fondrière dangereuse.

Il y a un autre successeur de Schopenhauer qui cherche à échapper à son pessimisme radical : c'est Edward de Hartmann. Cet écrivain fait beaucoup pour donner une nouvelle forme à toute la philosophie de Schopenhauer, et il a résolu le problème ontologique en une forme si complète et si systématique qu'il importe d'examiner ses vues assez longuement.

C'est, en fait, une question de savoir jusqu'à quel point on doit regarder Hartmann comme un disciple de Schopenhauer. Selon sa propre opinion, son système ne se rattache que vaguement à celui de son prédécesseur [1]. Cependant, bien que l'on doive accorder que Hartmann a beaucoup modifié et a donné un nouvel aspect à certaines parties du système de Schopenhauer, il est difficile de nommer son système une doctrine indépendante. C'est, à proprement parler, un développement des idées principales de Schopenhauer, avec leur rajustement dans de nouveaux rapports de proportion, avec l'addition de quelques éléments tirés d'autres philosophes, comme Schelling et Hegel. En aucun cas il n'accepte la vue de Schopenhauer, quant à la misère de la vie, et il recommande le renoncement du vouloir vivre comme le dernier mot de l'humanité. Il est vrai qu'il donne une nouvelle forme à ce renoncement de la volonté ; cependant, dans le système de Hartmann comme dans celui de Schopenhauer, l'abandon de la vie est l'unique, la dernière ressource pour les hommes qui raisonnent [2].

Avant d'entrer dans les détails du système de Hartmann, il est bon, comme dans le cas de Schopenhauer, de présenter au lecteur une légère esquisse de la vie de l'écrivain.

D'après une courte autobiographie récemment publiée par Hartmann, sous le titre : *Histoire de mes idées* (*Mein Entwickelungsgang*) [3], nous pouvons recueillir les faits suivants concernant sa vie et son éducation :

1. Pour un exposé récent de son rapport avec Schopenhauer, voir une revue des *Nouvelles Lettres* (*Neue Briefe*) de Frauenstadt, dans la *Revue philosophique* de juin et juillet 1876.
2. Zeller remarque que « c'est seulement un point subordonné de la différence entre le système de Hartmann et de Schopenhauer, que la vue pessimiste de la vie (commune aux deux) ressort moins énergiquement chez Hartmann que dans son prédécesseur.
3. Cet article parut pour la première fois dans le *Gegenwart*, 1875, et a depuis réimprimé par les *Gesammelte Studien und Aufsatze gemeinverständlichen Inhalts*. L'auteur d'un article très intéressant sur la « philosophie du pessimisme » dans la *Revue de Westminster* de janvier 1876, cite un ou deux « on dit » concernant la vie de Hartmann que cette autobiographie contredit tout à fait.

Carl Robert Edouard von Hartmann (les deux premiers pré noms ne sont pas employés par l'écrivain) naquit à Berlin e l'année 1842. Son père était capitaine d'artillerie prussienne Edward fut enfant unique et, étant d'une nature précoce, acqui promptement une grande maturité de pensée et d'expression Il fit les études excellentes des gymnases prussiens, toutefois sans beaucoup de plaisir. La précocité du jeune homme est bien marquée par le fait qu'il était capable de voir, même à cet âge, la partialité et l'étroitesse de bien des choses dans l'enseignement de son école. Il sentait que l'école était un « fardeau oppressif » et se révoltait « contre un système d'instruction qui, sous beaucoup de rapports, était un évident gaspillage de temps. » L'heure où il quitta l'école fut « peut-être la plus heureuse de sa vie ». Une raison de cette action oppressive de l'école était évidemment le manque de relations agréables. Hartmann parle de ses camarades comme regardant sous l'aspect d'un fou imprudent, à cause de son absence de tout sentiment de respect envers l'autorité. Il n'avait pas grand amour pour les études classiques. Homère, pense-t-il, ne charme que les enfants, tant le savant, avec sa culture moderne, paraît élevé au-dessus de cette naïve poésie. Les mathématiques et les sciences naturelles (jusqu'à quel point il étudia ces dernières, il ne le dit pas) étaient ses occupations favorites. Les seules sources de plaisir réel dans cette existence en apparence si peu joyeuse étaient des romans anglais et, plus tard, l'étude de la musique et de la peinture; dans chacun de ces arts, il fit des progrès considérables.

En quittant l'école, Hartmann se trouvait dans une très grande incertitude quant au choix d'une profession. Il recula devant la perspective de la carrière universitaire, à cause de la grossièreté et de la vulgarité de la vie d'étudiant (on voudrait savoir combien de gymnasiastes allemands sont troublés par pareils scrupules). Il n'était pas suffisamment sûr d'un succès de premier ordre, pour prendre comme profession ou l'un de ses arts favoris, ou les sciences naturelles. Il se décida pour l'armée, croyant qu'en devenant soldat il en deviendrait pl

vraiment un homme ». De plus, ses études mathématiques et ıysiques l'attiraient plus spécialement vers l'artillerie.

Sa nouvelle vie paraît avoir été plus en rapport avec son ıprit que ses expériences de la vie d'écolier, bien qu'il soit ·ident qu'il rencontra peu de sympathie dans ses vues spé-ales, à cause de la légèreté de ses camarades. Il s'assura ɜaucoup de temps pour ses lectures qui embrassaient des uvres de philosophie, de sciences naturelles, de sujets esthé-ques. Les lectures philosophiques qui dès lors absorbèrent ɜ plus en plus ses loisirs furent d'abord conduites à bâtons ımpus, puis après d'une façon plus systématique. Pour la upart du temps, nous dit-il, il était guidé par un certain ins-ıct naturel pour trouver ce qu'il y avait de bon dans la litté-ture philosophique; cependant il avait aussi la direction de ıelques amis médecins pour la lecture d'œuvres sur les iences psychologiques et naturelles.

Plus remarquable encore que son goût précoce pour la litté-ture philosophique, fut sa tendance à résoudre des problèmes étaphysiques pour lui-même. Il nous dit que, dans sa trei-ɜme année, il avait commencé à prendre note de pensées, de ıestions, de doutes et d'aphorismes et que, à la fin de son urs de gymnase (à sa dix-septième année), il composa « son emier ouvrage suivi », sous le titre de *Réflexions sur l'esprit*, il discutait, *inter alia*, le problème de la vie future, du libre bitre, etc. Durant les premières années de sa carrière mili-re (1858-1863), ses devoirs professionnels lui laissèrent trop u de temps pour des productions philosophiques. En 1863, ıous dit qu'il a posé quelques-uns des piliers fondamentaux son système philosophique, comprenant la réconciliation du ɜsimisme et de l'optimisme et la justification de la méthode ɜologique.

Dans l'hiver de 1861-62, ses études militaires furent interrom-es par une affection du genou qui, ayant empiré, nécessita longues absences aux eaux et le força enfin à abandonner carrière. Il quitta l'école d'artillerie en 1862 et abandonna ıt à fait la profession en 1864. La maladie dont il souffrait

était restée locale, ne compromettant en rien sa santé génér et s'était même considérablemeut atténuée.

Après avoir plusieurs fois pensé à prendre l'art de la pe ture ou de la composition musicale pour profession, Hartm décida de se consacrer à la philosophie [1], et, vers la fin l'année 1864, il avait déjà commencé sa *Philosophie de l'I conscient*. Dans cette production comme dans les productio antérieures, il se mit au travail, dit-il, uniquement formé pa le désir de satisfaire sa propre soif intellectuelle de la vér et sans aucune considération des conséquences. Il atta beaucoup d'importance à ce fait que ses productions n'éta régies par aucun but externe, ou personnel, ou matériel; s ce point de vue, il ajoute : « La *Philosophie de l'Inconscie* spécifiquement distinguée de la plupart des productions li raires de la philosophie moderne, qui servent de manuel p un examen projeté devant l'université, ou comme moyen d tenir une chaire de professeur, ou comme une confirma de réputation professorale, ou enfin comme un capital li raire. »

Il se félicite aussi, en termes qui peut-être semblent à pe convenables, au moins pour le goût anglais, de ce que s œuvre a été entreprise dans un isolement profond des cer professionnels et ce qu'il nomme la philosophie du corps métier [2] (Zunftphilosophie). La parfaite originalité et l'i pendance de ses spéculations sont garanties, pense-t-il, pa fait que, parmi ses amis, il n'y en avait aucun avec qui il tenir une conversation d'une « tournure philosophique q conque ».

Vers l'année 1867, l'œuvre fut complétée, bien qu'elle

1. On admire presque la franche vanité de Hartmann, quand il dit qu'à cette époque il savait que dans ses vingt-deux années p il avait fait plus d'expériences, s'était débarrassé de plus de préjugés vu clair à travers plus d'illusions que bien des hommes cultivés n chance de le faire dans leur vie tout entière.

2. Hartmann est fréquemment nommé docteur, et Erdmann (*Gru der Geschichte der Philosophie*) dit qu'il passa son doctorat à l'Uni de Berlin en 1867. Mais Hartmann n'en fait pas mention et de plus se n'avoir jamais pris ce titre.

as été publiée avant 1869 [1]. L'auteur termine son autobiographie en nous disant la raison pour laquelle il n'a pas changé n substance le premier plan de son système dans les éditions ostérieures; il réfute d'avance l'accusation de tendances pessiıistes dues à une triste expérience personnelle; car il nous fait ne agréable peinture de sa vie intérieure égayée par la préence d'une femme aimable, d'un beau et charmant garçon ommençant à mettre en pratique l'accord des verbes et des oms, et de quelques amis sympathiques.

Avec cette connaissance du caractère et de la biographie de auteur, jetons maintenant nos regards sur son important 'aité de la *Philosophie de l'Inconscient*, afin d'étudier plus en étail ses traits principaux et ses idées fondamentales [2].

Dans l'introduction, M. Von Hartmann nous donne une idée ssez nette de la portée de son ouvrage. Partant d'une citation e Kant, sur l'existence de la représentation mentale ou des lées (Vorstellungen) dont nous n'avons pas la conscience, l'auur cherche à définir sa conception fondamentale comme prinipe mental inconscient qu'il présente lui-même tantôt comme olition (comme dans l'instinct), tantôt comme une représenıtion mentale ou idée (comme dans plusieurs formes de la ıémoire). Il ajoute que la conception métaphysique de l'Inonscient, qui doit renfermer et la volonté inconsciente et l'idée ıconsciente, est positive aussi bien que négative, en vertu des eux attributs, la volition et la représentation.

L'auteur discute plus loin la véritable méthode de la spécuıtion. Il se plaint que la science soit restée trop restreinte et 'op bornée, par manque d'interprétation métaphysique de ses onclusions; tandis que la philosophie, en employant seule-

1. Il peut être intéressant de comparer l'âge d'Hartmann avec ceux des eux autres jeunes métaphysiciens à l'époque où ils publièrent leur preıier grand ouvrage. Berkeley avait vingt-cinq ans quand parut sa *Nouvelle héorie de la vision*, et le *Traité de la nature humaine* fut publié quand Hume vait vingt-six ans.

2. Pour ce précis du système de Hartmann, on renvoie à la sixième édion de son ouvrage en un volume; depuis que ces pages ont été écrites, ne nouvelle édition en deux volumes a paru; elle ne diffère des précéentes que par l'addition de quelques suppléments scientifiques à la fin.

ment la méthode déductive, est restée maigre et sans s
stance, et incapable de s'unir aux fruits de la recherche en
rique. La méthode convenable est de les combiner toutes d
en cherchant à relier, suivant la méthode inductive, les p
cipes spéculatifs (auxquels on est d'abord arrivé par une esp
de « saut en l'air d'une nature mystique ») avec les résul
plus élevés atteints par la science inductive.

Après une revue de ceux qu'il nomme ses prédécesseurs
philosophie et en science, par rapport à la notion de l'inc
scient, et une très curieuse section sur la manière dont n
acceptons l'existence des buts et des fins dans la nature, l'a
vain aborde la première des trois divisions principales de
ouvrage, à savoir celle qui discute les manifestations de l'
conscient dans les corps organiques et principalement dans
animaux. Cette partie, aussi bien que celle qui suit, prét
être une investigation rigoureusement scientifique des faits
sert à former la base empirique de la théorie métaphysiqu
l'Inconscient. La conclusion de cette investigation est que p
tout dans les procédés de la vie organique l'action de la volo
inconsciente et de l'intelligence est facilement reconnaissab
Il est prouvé qu'elle a son siège dans la région des fonctio
de la colonne dorsale et des ganglions sympathiques, dans
mouvements volontaires et réflexes, dans l'instinct, dans
procédés réparateurs de l'organisme, et enfin dans la forma
et la croissance des corps organisés. Sous ces titres, l'écriv
recueille d'un grand nombre de sources différentes une qu
tité de faits intéressants et curieux qui, dans son idée, ne p
vent être rapportés qu'aux opérations de la volonté inconsci
et de l'idée inconsciente, comme à leur seule cause adéqu
Sans essayer de le suivre dans les détails, bornons-nous à j
un coup d'œil sur un ou deux exemples de son mode d'in
prétation raisonnée de ces phénomènes biologiques.

Par exemple, Hartmann cite un grand nombre de faits
connus qui tendent à démontrer qu'il y a certains mouvem
que les centres inférieurs de l'épine dorsale et de la m
allongée exécutent sans aucune intervention du cerveau. A

une poule dont Flourens avait enlevé la cervelle tout entière plaça sa tête sous son aile pour dormir et, en s'éveillant, se secoua et arrangea ses plumes avec son bec (on a peine à croire que l'écrivain ait voulu dire que l'épine dorsale et la moelle seules fussent intéressées dans ces actions). Il infère de ces faits, comme M. Lewes et d'autres l'ont fait, que les animaux ont, en plus d'une conscience cérébrale, qui est l'animal lui-même, une conscience à part qui a son siège dans les centres inférieurs. En d'autres termes, il existe dans notre système physique des volontés distinctes qui, au point de vue de la conscience supérieure du moi, sont inconscientes.

Bien plus, on peut non seulement prouver que les centres inférieurs de conscience existent dans l'organisme animal, nous pouvons découvrir la présence d'éléments mentaux distincts qui n'entrent pas comme facteurs soit dans la conscience cérébrale supérieure, soit dans la conscience inférieure du système ganglionnaire. C'est ce qui se voit dans l'exécution des mouvements volontaires. Lorsque je désire lever mon petit doigt, dit Hartmann, les vibrations moléculaires qui correspondent à cet état mental (Hartmann l'appelle représentation) sont situées dans le cerveau et ne peuvent, par conséquent, agir directement sur les extrémités des nerfs moteurs qui aboutissent aux muscles du doigt, puisque ceux-ci sont situés dans la moelle ou dans le cervelet. Et il n'est pas possible non plus d'expliquer par un procédé mécanique la transmission de ces vibrations cérébrales aux nerfs moteurs. D'où il résulte qu'il doit exister un procédé psychique intermédiaire qui évidemment est inconscient. En conséquence de l'intention consciente de lever le doigt se produit une intention inconsciente d'exciter le point P où aboutissent les nerfs moteurs. De plus, cette intention implique clairement la présence d'une représentation mentale inconsciente, à savoir celle du point P; en conséquence, « chaque mouvement volontaire présuppose la représentation inconsciente de la position des terminaisons nerveuses correspondantes dans le cerveau » (p.67).

Dans les phénomènes de l'instinct, Hartmann trouve un

champ beaucoup plus vaste pour cette action de l'esprit inconscient. Les actions instinctives ne peuvent pas, pense-t-il, s'expliquer comme processus conscients, exécutés par une intention consciente. La rapidité et la sûreté avec lesquelles elles exécute les distinguent franchement des actions nettement conscientes des mêmes intelligences limitées, ces actions étant toujours lentes, hésitantes et embarrassées. On ne peut pas non plus les expliquer par une théorie mécanique de la structure et de l'action nerveuses, comme processus purement matériels. Elles impliquent clairement des processus mentaux, et puisque ceux-ci ne sont pas conscients, pas même les éléments d'une conscience inférieure isolée qui est présumable dans un centre ganglionnaire moins complexe, on peut supposer qu'elles doivent résulter d'une volonté et d'une conception intelligentes qui sont inconscientes dans tous les sens.

Cette volonté intelligente inconsciente, bien qu'elle n'ait pas une base matérielle définie ou un siège dans l'organisme comme la volonté consciente du cerveau et les volontés des centres inférieurs, n'en doit pas moins être regardée comme appartenant à l'individu. Elle surgit « de la nature et *du caractère* intimes de l'individu. Le but de chacun de ces instincts personne n'y pense comme à une intelligence en dehors de l'individu, comme à une providence... mais elle est voulue dans tous les cas par l'individu seulement d'une manière inconsciente » (p. 97). Sous le nom d'instinct, on peut ajouter que l'auteur met en évidence tous les cas où l'animal prévoit, sans qu'on puisse découvrir la source d'où il tire ses informations. Ainsi la migration des oiseaux ne peut s'expliquer comme étant le résultat d'une sensation au moment précis, mais elle implique une prévision des changements atmosphériques futurs. Le pressentiment, Hartmann l'appelle clairvoyance (Hellsehen) ; il considère les faits connus de la clairvoyance humaine comme participant de la même nature.

Dans son explication des forces réparatrices de l'organisme et du processus de développement organique, l'auteur cherche à tracer dans une région plus vaste encore l'action de la volonté

inconsciente et de l'intelligence dans l'organisme. La maladie est un trouble de l'organisme causé par une force extérieure, et le rétablissement est le résultat d'un acte volontaire, d'une providence individuelle qui atteint sûrement son but. De même, la croissance peut s'expliquer comme le simple résultat de lois mécaniques, mais elle implique certainement l'action d'une volonté.

Le résultat de cette première partie semble être que, dans es processus de la vie animale, il se manifeste, en addition à la volonté dont l'individu est conscient, d'autres volontés quasi onscientes en corrélation avec les centres nerveux inférieurs, t de plus une volonté tout à fait inconsciente, qui ne peut se éfinir que comme une sorte d'esprit ou de providence tutétire de l'individu et qui semble capable de remédier à nombre e lacunes de la volonté et de l'intelligence conscientes et de roduire un grand nombre d'actions et de changements dans organisme, n'étant limitée que par certaines conditions matrielles qui ne sont pas clairement établies.

Dans la seconde partie, Hartmann cherche à mettre en évience les révélations de l'Inconscient dans l'esprit humain mme la seconde grande région où l'on doit rechercher les sultats empiriques de ce principe. Sans mettre beaucoup ordre dans son sujet, l'auteur passe ici en revue ce qui lui mble être les éléments inconscients dans l'amour sexuel, ns la faculté de sentir en général, dans le caractère et la ralité, dans le jugement esthétique et dans la création artisue, dans le mysticisme, dans l'histoire, etc. Dans toutes ces gions, l'auteur pense qu'il découvre l'action de l'intelligence rière l'intelligence, de l'intention inconsciente derrière l'intion consciente, abolument comme dans la première partie reconnu la présence d'une volonté, autre que celle de la iscience, derrière les développements matériels de l'organe animal.

ans son explication de l'amour, Hartmann suit de très près openhauer, et dans la manière de concevoir le sujet, et s le style et la manière de le présenter. Les hommes recher-

chent les plaisirs sexuels, poussés par cette illusion qu'ils tiennent ainsi un degré de plaisir auquel ils ne peuvent arri autrement. Ce qui s'explique en admettant que ce qu'ils v lent n'est pas le plaisir, mais l'acte de la génération ; et c ce dessein inconscient, cette impulsion instinctive et aveugle donne de la réalité et de la force au plaisir que trouvent amants à se rechercher, parce qu'ils trouvent une nature fait contraste avec la leur ou qui la complète.

La manière dont Hartmann explique les manifestations l'Inconscient dans le plaisir et dans la peine en général extrêmement curieuse. Les plaisirs et les peines sont des é parfaitement homogènes, qui ne diffèrent que par la quant Quelle est donc l'unique cause de ces phénomènes ? C'est erreur de prendre le sentiment comme cause première et regarder le désir (Begehren) comme la simple représenta d'un plaisir futur. La vraie manière d'envisager le sujet, c de considérer la volonté comme cause première et de résou le plaisir en une satisfaction de la volonté. Ceci se prouve deux manières : d'abord, la volonté, en tant qu'instinct, ex comme chose certaine, avant toute représentation *du plais* en second lieu, il n'est pas possible de résoudre toute volon dans une représentation du plaisir, tandis qu'il est possible résoudre tout plaisir dans une satisfaction de la volonté. aboutit à ce résultat, bien entendu, à l'aide de l'hypothèse la volonté et de la représentation inconscientes.

Hartmann complète son explication de plaisir et de la pe tirée de la vie mentale consciente, par les deux proposi suivantes, tirées de la *Psychologie de l'Inconscient ;* d'ab « quand nous ne sommes pas conscients d'une volition, da satisfaction (ou la non-satisfaction) de laquelle un plaisir pré ou une peine présente pouvaient consister, la volition en q tion est une volition inconsciente ; et, en second lieu, l'élé obscur, inexprimable, dans notre manière de sentir, se tr dans l'inconscience des représentations qui les accompagne

Comme exemple de la première proposition, le plaisir résulte de la stimulation nerveuse se trouve relié, su

Lotze (et on peut ajouter suivant M. Bain), à un accroissement des fonctions organiques, la peine à un trouble de ces fonctions. C'est là manifestement la satisfaction de la volonté inconsciente qui maintient l'organisme individuel.

L'action des représentations inconscientes dans nos plaisirs se voit dans le changement d'humeur dont nous ne pouvons clairement rendre compte. Les joies soudaines et les tristesses des enfants se rapportent aux représentations inconscientes qui correspondent aux centres ganglionnaires inférieurs. Cette action de la représentation inconsciente, bien qu'elle se manifeste plus distinctement dans les sensations des animaux inférieurs, se présente d'une manière frappante dans les phénomènes de l'hystérie, les sensations qui résultent des changements amenés par la puberté, etc.

Au sujet de l'Inconscient dans les autres régions de la vie mentale, on ne peut faire qu'une simple allusion. Hartmann, bien qu'il affirme l'existence réelle du monde externe et de l'espace, accepte les théories empiriques de la genèse de nos notions de l'espace par une synthèse de sensations musculaires et d'autres sensations, et, s'appuyant sur la théorie de Helmoltz des inférences inconscientes (Schlüsse), il cherche à montrer que cette synthèse gît en dehors de la conscience. Le langage, d'un autre côté, démontre le même principe, car la parole humaine est trop vaste et trop compliquée dans son développement pour être le produit d'une seule intelligence, tandis qu'elle a beaucoup trop d'unité organique pour être due aux actions conscientes d'une multitude d'intelligences. Encore une fois, le mysticisme (sous ce nom, on doit comprendre non seulement la vision et l'extase des religieux, mais aussi la clairvoyance et l'intuition métaphysique) démontre l'existence de l'Inconscient. L'objet ou le contenu de la pensée mystique ne peut s'atteindre par l'expérience, mais c'est une révélation de la sphère de l'Inconscient. Enfin, dans l'histoire, que Hartmann conçoit, après Hegel, comme une évolution de l'idée et la réalisation d'un plan intelligible, on peut observer la même chose. Après avoir passé en revue les divers facteurs du dévelop-

pement social et historique, y compris le développement de la société, la formation de l'État et de l'Église, les opérations de l'industrie, etc., il conclut comme il suit : « Si nous ne pouvons méconnaître, dans l'évolution totale, une unité de plan, une fin évidente voulue, à laquelle tend tout le développement à chaque pas; si, d'un autre côté, nous devons accorder que les actions séparées qui ont préparé ou occasionné ces phases n'ont été d'aucune manière causées par la conscience de ces fins, mais que les hommes presque toujours se sont efforcés de réaliser et ont réalisé quelque chose d'autre, nous devons aussi reconnaître que quelque chose d'autre que l'intention consciente des individus, que la combinaison accidentelle d'actions isolées, opère, sans se révéler, dans l'histoire. Ce « quelque chose d'autre », c'est ce que Schiller appelle « le vaste regard qui découvre de loin en quoi les fins des efforts individuels aboutissent inconsciemment à l'accomplissement du tout. »

Vers la fin de la seconde partie, Hartmann prétend avoir établi que la présence de la volonté inconsciente, mais intelligente, peut nettement se distinguer et dans la région des processus matériels et dans celle de l'activité consciente. Il se contente de cette base d'induction et s'attache, dans la troisième partie, sous le titre de *Métaphysique de l'Inconscient*, à définir et à déduire les conséquences du principe de l'Inconscient comme la réalité ontologique qui se répand partout. Nous n'avons pas besoin de nous arrêter aux subtiles discussions métaphysiques de cette section assez mélangée de son ouvrage. Il sera suffisant peut-être de signaler quelques uns des traits les plus saillants et les plus intéressants.

La grande tâche qu'entreprend Hartmann dans une métaphysique de la volonté inconsciente, c'est de montrer le rapport de son principe à la matière comme existence réelle et de déduire les processus métaphysiques par lesquels la matière atteint lentement les formes de la vie organique, et enfin d'une vie capable de conscience.

La matière, dit Hartmann, consiste, suivant la dernière hypothèse physique, exclusivement en forces atomiques inno-

brables groupées ensemble de certaines manières. Ces forces, ou points de force, sont positives, négatives, attractives ou répulsives. Chaque atome de force est un effort. Qu'est-ce à dire ? Qu'est-ce que l'effort de la force atomique en dehors de la volonté, cet effort dont le contenu ou l'objet est formé par la représentation inconsciente du but de son effort (p. 478)? Les activités des forces atomiques sont simplement des actes de volition individuelle. Ainsi la matière a été résolue aisément en volonté et en idée, et la différence radicale que l'on supposait exister entre la matière et l'esprit s'efface. Leur identité n'est plus désormais un postulat inconcevable, ou le produit d'une conception mystique, mais s'élève jusqu'à une définition scientifique.

Passons maintenant à l'évolution de la vie organique. Il conçoit le progrès du développement organique comme distinctement voulu et projeté par l'Inconscient, l'objet auquel il vise étant un degré de vie de plus en plus élevé. Mais comment devons-nous concevoir cet inconscient organisateur ? Est-ce simplement la somme des actes individuels de la volonté suppléés par les forces des atomes de la matière ? En d'autres termes, est-ce que l'évolution organique est un procédé mécanique s'expliquant par les lois connues des procédés matériels? Hartmann est très clair sur ce point. L'Inconscient dans l'évolution organique est tout à fait à part des forces matérielles ou volitions impliquées dans les changements corporels. C'est une volonté éclairée par une intelligence qui y préside, qui de temps en temps *interfère avec leur action* en introduisant un nouvel élément. En même temps, il fait grand usage de ces forces mécaniques. Il s'empare, pour ainsi dire, de toutes les formes de combinaisons mécaniques qui se trouvent avoir été développées par des efforts précédents de l'Inconscient, afin de s'épargner un travail inutile et de réduire les résultats de son interférence au minimum d'effets matériels (*sic*). Par exemple, Hartmann conçoit que l'Inconscient fait usage de certaines « dispositions » ou tendances, dans deux genres de matériaux qui se combinent dans l'acte de la reproduction; « ces

tendances rendent ces matériaux capables de se développer plus facilement dans la direction prescrite par les organismes du père et de la mère, que dans toute autre direction. » Si l'Inconscient voyait une raison de s'interposer ici, comme de contrecarrer cette tendance mécanique, il le ferait; mais, puisqu'il n'y a aucune raison de ce genre, en tant qu'il s'agit de la préservation du type, nous trouvons qu'il ne s'interpose pas, mais que « l'engendré ressemble aux engendreurs » (p. 585, 586).

Cette conception d'une volonté inconsciente (en outre et au-dessus des simples volitions des atomes corporels), dont l'action ne peut se réduire à une opération mécanique, est mise en évidence d'une manière très remarquable par l'auteur de la discussion du darwinisme [1]. Hartmann admet l'action de la variation individuelle, de la sélection naturelle et de l'hérédité; mais, faisant appel aux objections soulevées par M. Wallace et le professeur Nageli, il pense que ces explications sont tout à fait insuffisantes pour rendre compte du progrès de la vie animale. La sélection naturelle explique, pense-t-il, seulement le développement et la transformation des organes existants en quelque nouvel « arrangement physiologique » exigé par les circonstances du temps; il est impuissant à expliquer un changement morphologique proprement dit. La principale partie du développement des plantes et des animaux est due à l'action directe de l'Inconscient organisateur. Ce que le principe de Darwin représente est simplement l'action de certains arrangements mécaniques que trouve l'Inconscient tout préparé pour lui, pour ainsi dire, et dont il fait usage. Hartmann expose nombre de principes qui, pense-t-il, expliquent complètement les progrès de l'évolution organique. Parmi eux, le suivant, entre autres, mettra bien en lumière la conception de l'auteur sur ce sujet : « L'Inconscient se sert des déviations individuelles qui se produisent accidentellement dans chaque processus :

1. Hartmann a consacré un bien plus grand espace à l'hypothèse de Darwin dans un volume qui a pour titre *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus*.

la génération en tant que ceux-ci se présentent dans des directions qui répondent à son but. »

Voyons maintenant ce que Hartmann fait de la genèse de la conscience dans ce système. Les oppositions entre la conscience et l'Inconscient sont, dit-on, celles-ci : La conscience est capable de maladie ou d'épuisement, tandis que l'Inconscient n'est point sujet à ces accidents. L'une a une durée et implique la mémoire, tandis que l'autre n'a pas de durée. La première est sujette à l'erreur ; le second, infaillible. Puis la conscience est nécessairement soumise à la condition de la présence d'une matière cérébrale et de ganglions nerveux. Sur ce point, Hartmann, comme Schopenhauer, est tout à fait d'accord avec les matérialistes. Le point final, la dernière différence entre la conscience et l'Inconscient, c'est que, tandis que dans la première la volonté et la représentation intellectuelle sont inséparables, dans le second l'idée peut arriver à se détacher de la volonté. La conscience permet donc à l'intellectuel de s'émanciper du volitionnel. Voici le procédé à l'aide duquel se manifeste la conscience émancipée de la représentation intellectuelle.

« La représentation n'a aucun intérêt à sa propre existence, aucun effort pour l'atteindre ; conséquemment, aussi longtemps qu'il n'y a point de conscience, elle est seulement évoquée par la volonté, et l'esprit inconscient peut seul avoir une représentation qui, étant appelée à l'existence par la volonté, forme le contenu de la volonté. Ici, la matière organisée vient rompre la paix de l'Inconscient et fait pénétrer de force dans l'esprit individuel étonné, durant la réaction nécessaire de la sensation, une représentation qui tombe sur lui comme du ciel, car il ne trouve en lui-même aucune volonté de cette représentation... La grande révolution s'est accomplie, le premier pas pour la rédemption du monde est fait, l'idée est arrachée à la volonté, afin de s'opposer à elle à l'avenir comme une puissance indépendante, afin de soumettre cette puissance dont elle a été l'esclave » (p. 394).

En d'autres termes, « la représentation est imprégnée des

œuvres extérieures comme un motif de volonté et appelle un acte négatif de la part de cette même volonté. » Le choc ou tressaillement (Stutzen) est le moment de l'origine de cette volonté négative, l'arrivée soudaine et momentanée de l'opposition de la volonté. Mais, puisque la volonté qui fait opposition est trop faible pour accomplir parfaitement cette négation, il reste une faible volonté dépourvue de satisfaction et chargée de peines, qui est ainsi un accompagnement inséparable de toute genèse de la conscience.

Si l'on demande comment la matière peut ainsi effectuer une irruption dans l'esprit individuel inconscient, la réponse se trouve dans la vérité que la nature elle-même n'est qu'une forme de la volonté (atomique). La sensation et la conscience naissent donc d'une collision ou d'un conflit de volontés, tout comme la matière elle-même naît de l'intersection et de l'opposition de deux ou de plusieurs volontés atomiques. C'est seulement lorsque la « volonté rayonnante » trouve une résistance causée par quelque homogénéité, à savoir une autre volonté, en collision avec laquelle elle recule ou se brise, qu'elle est capable de produire « le phénomène *objectif* de l'existence et le phénomène subjectif de la conscience ».

Les volontés inconscientes des organismes individuels, les volontés atomiques dans la nature inorganique, ces conceptions semblent tendre à une solution finale du problème de l'existence par une forme de pluralisme assez semblable à la théorie des mondes de Leibnitz et à la doctrine des êtres simples d'Herbart. Mais les vues de Hartmann ressemblent plutôt à celles de Spinoza et des philosophes plus récents qui admettent une substance compréhensive et dernière. A cette théorie convient très bien le nom de *Monisme*, puisqu'elle ne reconnaît qu'une seule substance ou réalité dernière. Toutes ces variétés de la volonté, nous dit-il, ne sont que les différentes fonctions d'une seule et même substance. Tout d'abord, il est évident que les esprits inconscients du même individu ne font qu'un; autrement il ne pourrait exister « cette merveilleuse harmonie de l'organisme ». De plus, on doit supposer que les

esprits inconscients de plusieurs individus sont les mêmes, et que la ferme croyance en sens contraire n'est qu'une illusion de l'instinct pratique qui crie continuellement : « Moi, moi ! » Enfin, les volontés atomiques de la matière inorganique doivent se concevoir comme des manifestations d'une même entité métaphysique.

Si toutefois la réalité dernière est essentielle, on peut demander ce que devient la pluralité des volontés dans la matière et dans l'esprit, dont Hartmann ne cesse de nous parler? Cette multiplicité n'est pas une simple apparence due aux formes subjectives de l'espace et du temps, comme chez Schopenhauer, et on doit s'en rendre compte d'une autre manière. C'est ce que tente de faire Hartmann au moyen d'une théorie particulière de l'individuation. Il tient ici le milieu entre Kant et Schopenhauer d'un côté, et Herbart de l'autre. La pluralité des formes et l'individualité appartiennent à toute réalité. Jusqu'ici, Herbart a raison; mais toute réalité, toute existence est phénoménale. D'un autre côté, Kant et Schopenhauer ont tort de dire que cette phénoménalité de l'existence est purement subjective. La philosophie de l'Inconscient est la véritable réconciliation du monisme et du pluralisme individualiste, et elle se devient de la manière suivante.

« Les individus se posent objectivement comme phénomènes, c'est-à-dire comme pensées voulues de l'Inconscient ou volitions définies du même; l'Unité de l'être subsiste et n'est pas altérée par la pluralité des individus qui ne sont que les activités (ou combinaisons de certaines activités) d'un seul être. » Le temps et l'espace ont donc une réalité (phénoménale) objective, étant les formes de cette activité d'un seul être, bien qu'ils ne puissent, bien entendu, s'appliquer à cet être même.

Hartmann donne une conclusion à la métaphysique de sa doctrine en cherchant une définition précise et logique de son principe dernier. Tout d'abord, il met en évidence le rapport de sa théorie avec celles des métaphysiciens qui l'ont précédé, plus spécialement Hegel et Schopenhauer. Il cherche

ensuite à définir l'essence intime de la volonté. Toute volit
est un acte qui a une puissance ou un pouvoir [1], savoir la v
lonté pour fondement. La volonté, en tant que noumène, ce
sidérée à part de son activité dans le monde, et se trouvant
dehors du temps, est libre, comme Schopenhauer l'affi
Elle renferme en elle-même les deux possibilités de vouloir
de ne pas vouloir. Il suit de là que toute réalité (ou activité
la volonté, à savoir le progrès cosmique lui-même, est limité
en arrière, le point de commencement étant « le point de
tation entre le temps et l'éternité intemporelle ». Co
Hartmann se sert de cette même idée pour ouvrir une
pective de délivrance de la vie, nous le montrerons
l'heure.

De cette condition intemporelle de pure puissance, la v
passe à celle de l'activité dans le temps par une phase
médiaire, celle de la volition à vide. C'est le moment de
tiative, bien qu'il ne puisse pas être conçu comme un
valle de temps entre le repos de la puissance et l'activité
l'existence réelle. Cette condition de vouloir à vide est re
tant que c'est une lutte pour l'actualité et un effort de la v
lonté pour se réaliser comme forme. C'est un éternel et ar
désir (Schmachten) pour l'accomplissement, et c'est ainsi
malheur absolu, un tourment sans plaisir et même s
arrêt. »

Comment donc le progrès cosmique surgit-il de cet
état de volonté à vide ? Par la coopération de l'autre fac
l'existence, savoir la représentation inconsciente intelle
ou idée. Nous avons donc à penser à cet élément
coexistant avec la volonté en dehors des limites du te
Nous ne devons pas imaginer cette condition de l'idée
nelle comme existence, puisque l'existence commence
l'actualité dans le temps. De même que l'éternelle co
de la volonté, elle est « superexistante ». Et l'idée ne p
plus se concevoir comme un pouvoir (une possibilité) de

1. Le terme « puissance » (Potenz) a la même signification, à
chose près, dans Schopenhauer et Schelling.

ence, car ce dernier est la prérogative exclusive de la volonté. 'nfin, cette condition intemporelle de l'idée n'est pas une non-xistence. Hartmann admet que le langage est insuffisant pour xprimer cette condition, bien qu'elle puisse être caractérisée ; mieux possible par l'expression « existence latente ».

L'état des choses étant tel dans l'éternité, qui s'étend au elà du temps et qui l'a précédé, la réalité ou le monde com-ıence par une curieuse combinaison de la volonté et de l'idée. a volonté, comme forme vide, exige quelque contenu défini, ; celui-ci ne peut être fourni que par la représentation tellectuelle. Il faut concevoir cette action comme la produc-ɔn et une prise de possession de la représentation de la part ; la volonté, ou comme une cession d'elle-même à la volonté ; la part de l'idée ; cette dernière est tout à fait passive et implique aucune activité positive. Ainsi, la volonté et la présentation ont entre elles la même attache que le mâle et femelle. « De cette étreinte des deux principes super-exis-nts, la puissance de l'existence se décidant pour l'existence le principe purement existant, l'existence est créée. »

Il s'ensuit que dans les limites de l'existence, c'est-à-dire ıns l'ordre du monde actuel, et la volonté et l'idée ou raison ıent un rôle que l'on peut découvrir, et la reconnaissance de s fonctions jette une nouvelle lumière sur ce que nous en-ıdons par uniformité ou aspect logique de l'univers. « L'idée, us dit-il, représente le logique ; la volonté, qui s'efforce sim-ement, et d'elle-même ne sait pas comment atteindre son t, représente l'illogique. En même temps, les deux sont com-is dans la notion de la causalité. Que la pierre que je laisse nber tombe, cela dépend de la continuité de volition, jus-'au moment présent ; mais qu'elle *tombe* avec une certaine esse, cela, c'est dans la nature du logique. » La causalité ainsi conçue : « une nécessité logique qui reçoit son actua-; par la volonté. » Le but ou la fin est, en conséquence, côté positif du logique, et nous pouvons adopter la proposi-ı de Leibnitz : *Causæ efficientes pendent a causis finalibus.* nécessité logique est l'universel, et la causalité et la finalité

auxquelles on peut ajouter l'idée des motifs (de la volon sont seulement différentes « projections » sous lesquelles universel se présente quand on le considère sous différe points de vue. De cette manière, Hartmann pense qu'il réta le principe téléologique comme nécessairement impliqué d la vie logique de l'ordre du monde.

Hartmann termine la détermination transcendantale de s principe par un effort pour démontrer sa conformité avec substance unique et les deux attributs de Spinoza.

Il est maintenant temps de passer à l'estimation de la va de la vie, telle qu'on peut la déduire des principes méta siques d'Hartmann et qu'elle est confirmée par l'inducti l'observation des faits.

Comme Schopenhauer, Hartmann considère la vie en nant un point de vue hédoniste, mesurant toute sa valeu évaluations de plaisir ou de peine.

L'existence est essentiellement incomplète, irrationne c'est une immense méprise. Ceci vient de ce qu'elle est d une volonté non rationnelle, à l'impulsion aveugle et *incon* lable de la volonté, qui, comme nous l'avons vu, est le *pren* moment de la production du monde. Le premier facteur l'existence est donc regardé par Hartmann, non moins que Schopenhauer, comme la plus profonde raison ou source d misère de la vie. Il est d'accord avec son prédécesseur maintenant qu'il est de la nature de la volonté d'être éte lement mécontente; et il en conclut que, puisque la so de peine doit toujours excéder celle du plaisir, la non tence vaut mieux que l'existence, et ainsi que le monde e résultat d'un acte d'aveugle folie [1].

Ensuite, Hartmann entreprend de fournir une preuve *teriori* beaucoup plus systématique du malheur de la vie

1. Hartmann, bien qu'affirmant que la volonté antérieure à son dans le temps est un éternel désir et un appétit infini, ne compre cela dans sa conception pessimiste du monde. Il nous enseigne clair que le plaisir et la peine se bornent à la conscience, et ce qu'il d misère de la volonté inconsciente doit, on le suppose, être regarde un langage figuré.

elle que Schopenhauer nous a donnée. Sa méthode, rappe-
ons-le, est celle de l'induction, et c'est celle-là qu'il veut appli-
uer, dans son appréciation de la vie, comme un bien ou comme
n mal, comme prouvant le plaisir ou la peine.

L'auteur commence sa recherche en signalant les difficultés
ui se rencontrent sur le chemin pour calculer les peines et les
laisirs de la vie : en tant que phénomènes subjectifs, ils ne
euvent être appréciés directement que par le sujet lui-même.
Iais malheureusement le sujet est enclin à faire des erreurs
ans ses calculs. Cela vient, tout d'abord, du défaut de mé-
noire et du défaut de méthode pour le calcul algébrique lui-
même; et, en second lieu, de l'influence exercée sur le juge-
ment par la volonté et le sentiment inconscient. Même si la
remière source d'erreur est éliminée en recueillant un nom-
re suffisant de jugements, la seconde cause reste toujours dans
oute sa force. Nous sommes tous disposés, par la nature même
e la volonté comme amour instinctif de la vie, à exagérer sa
aleur. Comme le dit Jean Paul, « nous n'aimons pas la vie
arce qu'elle est belle, mais parce que nous devons l'aimer, et
e là vient que nous en tirons la conclusion inverse, à savoir :
uisque nous aimons la vie, il est prouvé qu'elle est belle. »

Cette erreur fondamentale dans l'appréciation de la vie, due
ux penchants du sentiment inconscient, se manifeste sous
ois principales formes ou stades d'illusion concernant l'exis-
ence qui correspondent aux différents degrés de l'intelligence
umaine. La première est la naïve confiance de l'enfance et de
antiquité : on croit que l'on peut atteindre le bonheur dans la
hase présente du développement du monde et qu'il est aussi
la portée de l'individu dans cette vie. Le second stade est
elui de l'adolescence et du moyen âge et consiste dans la con-
iction que le bonheur peut s'atteindre par l'individu dans une
ie transcendante après la mort. Le troisième mode est celui
e la virilité et du monde moderne qui regarde le bonheur
omme susceptible d'être atteint dans quelque période future
u développement du monde.

L'auteur s'attache ensuite à examiner chacune de ces croyan-

ces. Et tout d'abord, en connexion avec le premier stade d' lusion, il cherche à prouver l'excès de la peine sur le plai dans la vie individuelle telle qu'elle est présentement co stituée.

Il commence son examen par une critique de l'idée admi par Schopenhauer de la nature négative du plaisir. Hartm rejette cette idée comme erronée en principe. En mêm temps, sa doctrine que tout plaisir est une satisfaction ou u apaisement de la volonté semble impliquer que quelque ét momentané de besoin et de désir (c'est-à-dire de peine) est l antécédent nécessaire de tout plaisir. Il insiste cependant s ce que ce moment de désir pénible est en quelque cas, p exemple pour les plaisirs des sens esthétiques, passager n'affecte pas la conscience.

Hartmann, néanmoins, pense que la doctrine de Schope hauer, bien qu'erronée en théorie, est pratiquement très r prochée de la vérité sur ce sujet. Il considère qu'il y a p sieurs circonstances qui servent à donner une apparence vérité à cette idée de la nature négative du plaisir. D'abord, le plaisir et la peine, quand ils sont prolongés, usent la su stance nerveuse. Cet état de fatigue fait naître nécessairem le désir de voir cesser ou s'apaiser cette sensation. Ensuite, désir, quand il s'agit de la peine, augmente l'impulsion pri mitive à se débarrasser de la peine et aide ainsi à faire de ce sensation d'état pénible un double soulagement. Dans le du plaisir, toutefois, le désir de soulagement s'oppose à l' pulsion primitive pour retenir le plaisir et tend ainsi à m de la cessation du plaisir un état d'absence de peine, un neutre. De là, les plaisirs indirects (qui naissent de la cessa de la peine) sont beaucoup plus intenses et plus frappants les peines indirectes.

Cet argument assez ingénieux semble avoir pour but montrer la prédominance des plaisirs indirects sur les pei indirectes. Hartmann soutient de plus que les plaisirs indir ont une grande prépondérance sur les plaisirs directs. Il a que les premiers, par exemple le plaisir qui provient de la ce

tion d'un mal de dents, sont grandement inférieurs en intensité aux peines qui en étaient les conditions antécédentes. Une fois encore, toute peine, en tant que mécontentement de la volonté, se fait connaître dans la conscience; mais la satisfaction de la volonté ne se fait pas toujours ressentir comme plaisir. Puis, toute satisfaction de la volonté, comme Schopenhauer le maintient, est momentanée et s'évanouit vite, tandis que la douleur peut se prolonger longtemps.

Comme argument final en faveur de la supériorité naturelle des peines sur les plaisirs, Hartmann insiste sur ce qu'une peine donnée n'est pas compensée par un plaisir de même intensité. Ceci est une concession à Schopenhauer, qui a adopté à sa manière le mot de Pétrarque : *Mille piacer non vagliono un tormento* [1].

Hartmann affirme qu'une personne aimerait mieux n'avoir pas de sentiment que d'entendre pendant cinq minutes toutes les dissonnances musicales possibles, et ensuite une magnifique composition musicale pendant le même laps de temps.

Le mode précédent d'établir l'excès de la peine sur le plaisir est appelé par Hartmann la preuve *à priori* : je l'appellerai l'argument psychologique pour le distinguer de l'argument métaphysique. La preuve empirique consiste à passer en revue plusieurs conditions, plusieurs impulsions et plusieurs activités de la vie humaine actuelle, et à montrer que l'excès de la peine sur le plaisir est évident partout. Je donnerai simplement les résultats de cet examen. Les différents aspects ou directions du sentiment humain et de l'action humaine peuvent se réduire aux huit groupes suivants :

1° Conditions de la vie qui n'ont une valeur que comme écartant le mal et amenant leur sujet au zéro de la sensation (le point neutre entre la peine et le plaisir). Ces conditions comprennent : la santé, la jeunesse, la liberté et le bien-être matériel.

2° Les conditions ou activités qui n'amènent que de la peine, telles que l'envie, la colère, la haine, etc.

1. Mille plaisirs ne valent pas un tourment.

3° Celles qui n'ont aucune valeur intrinsèque, mais sont de simples moyens d'arriver à un but au delà d'elles-mêmes, telles que la poursuite des richesses, du pouvoir et de l'honneur.

4° Celles qui procurent au sujet un certain plaisir, bien que celui-ci soit plus que compensé par la peine infligée aux autres, telles que actes d'immoralité, amour de la domination, haine, vengeance, etc.

5° Celles qui amènent le sujet à une moyenne beaucoup plus grande de peine que de plaisir, comme l'amour sexuel, l'amour des enfants, la pitié, l'ambition, l'espérance.

6° Les activités basées sur des illusions qui apparaîtront avec les progrès de l'intelligence, de sorte que le plaisir sera grandement diminué et dans une beaucoup plus grande proportion que les peines. Cette classe comprend les penchants à l'amour, la vanité, le désir de renommée, la religion, l'espérance. Hartmann pense que le désir de l'estime d'autrui, aussi bien que de sa propre estime, repose sur une illusion. Car, quand même le jugement d'autrui sur nous serait exact, ce qui est rarement le cas, il ne peut avoir aucune valeur réelle à part *de son* influence sur la conduite de cette personne envers nous-mêmes.

7° Les conditions qui sont reconnues comme des maux et qui sont seulement acceptées comme moyens d'échapper à de plus grands maux. Le travail a déjà été mentionné : une autre condition de ce genre, c'est le mariage.

8° La culture des sciences et des arts qui procure un excès de plaisir, bien que ce plaisir ne puisse être goûté que par un très petit nombre seulement, puisqu'une petite portion seulement, même de ceux qui professent leur amour pour ces objets, ont une capacité réelle scientifique ou esthétique. De plus, le gain qui, à première vue, paraît sortir de ces activités, est plus que contrebalancé par les peines particulières auxquelles ceux qui sont propres à s'adonner à ces poursuites sont exposés par leur degré supérieur d'intelligence.

La conclusion de cette investigation ouvertement systématique de la vie est « le résultat indubitable que, à présent, la

peine l'emporte de beaucoup sur le plaisir dans le monde, non seulement comme fait général, mais aussi dans le cas de chaque individu, même de la personne qui se trouve dans les circonstances les plus favorables. »

Pour le second stade d'illusion, Hartmann raisonne principalement d'après ses propres principes métaphysiques contre la possibilité d'une vie future.

En traitant du troisième et du dernier stade d'illusion, Hartmann repasse en revue la plupart des activités qui ont été discutées dans leur rapport avec le premier, cherchant à montrer qu'il n'y a aucune perspective d'un perfectionnement matériel quelconque dans l'avenir au point de vue d'aucune de ces conditions de la vie. Ainsi, on nous dit que, si rapidement que l'art thérapeutique puisse avancer, les genres de maladies s'accroîtront en plus grande proportion que les remèdes. Ainsi, également, la quantité de méfaits n'est pas matériellement modifiée par le progrès; c'est simplement la forme qui prend un aspect plus décent. Ce n'est pas tout : l'accroissement de la sensibilité en ce qui touche la souffrance, qui est un élément du progrès intellectuel et émotionnel, équivaut pratiquement à un accroissement dans le nombre des actes mauvais eux-mêmes. Quant à la science, les découvertes se feront de plus en plus, non par des individus doués d'un génie extraordinaire, mais par la coopération de plusieurs esprits médiocres, et cette réduction des intelligences humaines à un seul niveau sera nécessairement accompagnée d'une large décroissance de la somme totale de jouissance qui se rattache à la production scientifique. L'art, à son tour, cessera avec le progrès de la civilisation d'être un objet de pur délice recherché pour lui-même et s'abaissera à un moyen de récréation après le travail ou à un calmant à l'aide duquel on se délivrera de la misère de l'ennui.

Si nous regardons soigneusement les résultats si vantés du progrès, nous les verrons se réduire à une quantité inappréciable. La science théorique ne contribue en rien au bonheur de l'humanité; ses effets sur le monde sont infinitésimaux. D'un

autre côté, la science pratique, ou invention, a, sans doute, fait beaucoup pour nous préserver des maux; mais elle a fait peu de choses, si tant est qu'elle ait fait quoi que ce soit pour augmenter le bonheur positif. Le seul résultat positif de l'invention scientifique et des perfectionnements qui naissent à sa suite, c'est la délivrance d'une certaine quantité de force humaine jusqu'ici engagée dans la lutte contre les besoins physiques, pour l'œuvre mentale plus élevée à l'aide de laquelle le progrès du monde doit être hâté. Le progrès social et politique à son tour augmente simplement les conditions négatives du bonheur, mais ne fait rien pour augmenter les plaisirs positifs de la vie. D'un autre côté, on doit se souvenir que le développement de l'intelligence et de la sensibilité dans l'humanité amène rapidement une conscience plus claire de la prédominance de la souffrance, et cette conscience équivalant, comme elle le fait, à un accroissement de peine, fait plus que contrebalancer les quelques bienfaits insignifiants du progrès.

Et, maintenant, que notre auteur propose-t-il de faire de l'humanité dans cette impasse évidente? Schopenhauer s'était contenté de suggérer, comme le seul moyen de sortir de cette difficulté, ce que les philosophes ascètes mystiques de tous les âges avaient implicitement enseigné et ce que la religion bouddhique a défini distinctement, à savoir : briser ou tuer la volonté individuelle par un renoncement aux plaisirs du monde, le « renoncement du vouloir-vivre » ou, pour nous exprimer en d'autres termes, l'apaisement graduel de la volonté, en vue de son propre caractère contradictoire et de son néant.

Hartmann objecte, en premier lieu, que c'est incompatible avec l'idée fondamentale de Schopenhauer, quant à l'unité essentielle de toutes les volontés individuelles. Il pense, de plus, que cette suggestion est l'aveu d'une impuissance intellectuelle et n'est pas du tout une solution bien appropriée du problème de l'existence. En tant que pessimiste, dans le sens empirique du mot, il ne peut être satisfait du pessimisme comme croyance spéculative. Le pessimisme doit se réconcilier avec l'optimisme dans une plus haute conception de l'exis-

tence, et c'est cette conception que Hartmann s'efforce d'effectuer au moyen de sa théorie de l'Inconscient.

Le mal du monde a l'origine que nous avons vue : il est le produit de la volonté. Mais la volonté n'est pas le seul facteur ; la représentation de l'intelligence a sa part dans la création, et, grâce à cela, nous trouvons un élément d'ordre ou de développement logique dans l'univers. La reconnaissance de ce facteur nous permet tout de suite d'adopter la position de l'optimiste Leibnitz. Nous pouvons affirmer avec confiance que le monde est arrangé et gouverné aussi sagement et aussi excellemment qu'il est possible; que « si, dans le tout sage Inconscient, parmi toutes les représentations possibles, celle d'un meilleur monde avait eu sa place, cet autre monde aurait certainement été produit. » On ne peut rendre cet argument douteux qu'en montrant que l'Inconscient vise à un but final sans valeur; on se sert de moyens propres à assurer ce but, et ni l'un ni l'autre ne sont possibles. Au contraire, nous pouvons découvrir dans le monde ordonné un but dont la raison est claire. L'élément logique, ayant été nécessairement appelé par la volonté afin de le rendre capable de se projeter dans une activité définie, a acquis graduellement l'indépendance et la suprématie, et c'est ce qui se voit dans la direction du monde tout entier vers un but final rationnel.

Quel est donc, peut-on demander, ce but final (Endzweck) du progrès du monde? Hartmann suit Hegel de très près pour l'examen de ce problème. Est-ce que la conscience, demande-t-il, est le but final, comme l'affirme Hegel, et comme cela paraît vraisemblable d'après ce fait qu'elle progresse et s'élève graduellement? Certainement non. Elle ne peut être un but pour elle-même (Selbstzweck). « Avec des peines elle est née, elle dévore son existence au milieu des peines, c'est par des peines qu'elle acquiert son élévation; et qu'offre-t-elle comme compensation. » Un vain mirage d'elle-même ! Quel est donc le but final? La conscience est évidemment le but prochain. Mais l'essence de la conscience doit être de donner à l'intelligence la volonté de s'émanciper. De là nous pouvons sûre-

ment conclure que le but final, contemplé dans l'ordre du développement du monde, et dans la genèse des esprits conscients, est que la volonté soit délivrée de cet état d'appétit insatiable dans lequel, comme nous l'avons vu, elle existait avant sa perception de la représentation intellectuelle. En d'autres termes, la volonté doit être rejetée dans sa condition primitive de pure puissance. Le tout sage Inconscient, qui pense à la fois au but et aux moyens comme à une seule chose, a formé la conscience simplement afin de délivrer la volonté de la misère de son vouloir dont elle ne pouvait seule se dégager. Le but final du progrès du monde, à qui la conscience sert de moyen dernier, est de réaliser la plus grande condition de bonheur possible à atteindre, à savoir l'absence de peine (p. 755, 756).

Mais comment cette réduction de la volonté à une puissance pure entraînant la capacité du vouloir et du non-vouloir peut-elle s'effectuer à l'aide de la conscience? Par un renoncement conscient de la volonté. Car, si dans la conscience la volonté se trouve elle-même résolue à ne pas vouloir, elle doit nécessairement se séparer en deux mouvements opposés, *celui d'une* volonté vaine de volonté de vouloir qui se tient en dehors et constitue la région de l'actualité, et celui d'une volonté consciente de vouloir. De la sorte, elle se dévore elle-même et retourne au néant, ou plutôt à la condition de puissance pure décrite précédemment.

Il reste à déterminer la nature précise et les conditions de ce refus conscient de vivre. Tout d'abord, Hartmann le conçoit comme l'exhibition, pour ainsi dire, d'une volonté positive par une volonté négative, d'une analogie précise avec la répression d'un désir immédiat par une résolution prévoyante. Il pense que la représentation ne peut agir sur la volonté d'une manière médiate qu'en excitant une volonté négative contraire, et rejette l'idée de Schopenhauer qu'elle agit directement comme calmant sur la volonté. C'est l'antagonisme de deux volitions contraires et non d'une volition et d'une perception qui amène la cessation de la volition totale.

En second lieu, il y a plusieurs conditions requises pour la réalisation de cette cessation du progrès du monde. En premier lieu, il est nécessaire qu'une quantité suffisante de volonté soit concentrée dans la conscience, car la volonté négative peut en apparence être au moins égale en masse à ce qui reste de volition manifestée dans le monde inconscient. Hartmann ne nous dit pas exactement comment ces quantités de la volonté doivent se mesurer; mais il pense qu'il n'y a aucune objection rationnelle à supposer que, dans quelque avenir prochain, l'humanité aura incorporé la quantité nécessaire.

Outre cette condition, il est nécessaire que l'humanité comme un tout soit imbue du sentiment de la misère de la vie, d'un désir ardent d'une condition de non-existence sans peine. En dernier lieu, il est nécessaire qu'il y ait une communication suffisante entre les habitants de la terre, de manière qu'en masse ils puissent exécuter simultanément la résolution de ne pas vivre. Quand ces conditions seront remplies, nous aurons la grande catastrophe du drame du monde, on pourrait peut-être dire l'exécution universelle « du bienheureux dénouement ».

Il s'ensuit, dit Hartmann, que la prescription faite par Schopenhauer d'un renoncement individuel de vivre est prématurée et erronée. La chose immédiatement juste pour l'individu est, au contraire, « l'affirmation du vouloir vivre. » C'est seulement en suivant les instincts de la nature et en aidant à prolonger la vie de l'humanité que l'on peut atteindre le but final, délivrer la volonté de la misère qui lui est inhérente. Le plus grand devoir de l'homme est donc de travailler en harmonie avec l'esprit inconscient, d'aider à avancer le progrès du monde en cherchant de toute manière à pousser en avant tout d'abord le développement général de l'intelligence, grâce auquel les hommes n'en seront que plus promptement amenés à reconnaître la futilité du vouloir vivre et en second lieu l'extension de la sympathie [1] par laquelle ils seront élevés au-dessus de

1. Hartmann suit Schopenhauer en faisant de l'essence de la sympathie la reconnaissance de l'identité substantielle du sujet individuel avec l'objet de sa sympathie.

leurs vues individuelles et étroites, pour prendre part dans un seul but universel à l'annihilation de toute misère par un renoncement universel de volonté. Cette réconciliation de l'optimisme et du pessimisme, dit Hartmann, très différent du pessimisme pur et sans alliage, fournit une base appropriée à l'effet pratique et à une heureuse tentative.

Si un lecteur réfractaire se trouvait encore mécontent et demandait quelle garantie nous avons que la volonté ne *pourra* pas de nouveau accomplir le même cycle curieux de mouvements, Hartmann peut dire seulement que, par le fait même de l'avoir fait une fois, il n'y a pas probabilité qu'elle voudra le faire de nouveau. La probabilité qu'une volonté parfaitement libre puisse encore se laisser aller à la volition est exactement $\frac{1}{2}$; elle voudra le faire encore n fois $\frac{1}{2^n}$; de sorte que si nous rendons n assez grand, la probabilité devient une quantité qui disparaît. C'est-à-dire que l'acte futur de l'humanité éclairée pourra être ou pourra ne pas être la fin absolue de l'existence; en tout cas, nous pouvons être assurés que sa répétition *ad infinitum* ne sera pas exigée.

Avec Hartmann qui continue à occuper une place prééminente parmi les écrivains allemands contemporains, notre esquisse historique de l'optimisme et du pessimisme touche presque à sa conclusion. Un mot ou deux suffiront pour indiquer ce que l'on a écrit depuis sur cette question.

On ne devait pas supposer que le pessimisme de Schopenhauer et de son école réussirait à s'implanter en Allemagne, le sol natal des formes les plus ambitieuses de l'idéalisme philosophique, sans qu'on fît des efforts pour combattre ses conclusions. De nombreuses réponses au pessimisme se trouveront dans les développements les plus récents de la littérature allemande. Celles-ci consistent pour la plupart à répéter des idées déjà familières dans la philosophie allemande ancienne. Ainsi le professeur Pfeiderer, dans un petit ouvrage déjà cité (*Der moderne Pessimismus*), cherche à éviter la condamnation de la vie par le pessimisme, en relevant l'idéal moral, retombant ain-

dans l'optimisme moral de Kant et de ses disciples. C'est à peu près le même point de vue qu'a adopté Johannes Huber, dans sa brochure *Der Pessimismus*. Cet écrivain, on doit l'ajouter, donne des objections concluantes contre la méthode empirique qu'emploie le pessimisme pour prouver la misère de la vie. Cependant, autant que je puis le savoir, il n'y a eu aucun examen approfondi, empirique et scientifique du pessimisme [1].

Je ne dois pas oublier de mentionner l'une des formes les plus intéressantes de cette réaction contre les systèmes prédominants de pessimisme. Hartmann, comme nous l'avons vu, a grand soin de nier la valeur du progrès social et industriel, ainsi que tous les autres aspects du progrès. Une telle doctrine devait sûrement exciter des répliques de la part de nombreux esprits pratiques du jour, qui voient, dans les développements futurs de la vie sociale, un champ indéfini pour l'expansion du confort et du bonheur humains. L'exemple le plus important de cette tendance qui me soit connu est l'ouvrage de M. Dühring intitulé *Der Werth des Lebens*. Cet écrivain est cité par M. Waihinger, dans un intéressant ouvrage intitulé *Hartmann, Dühring und Lange*, comme « le premier optimiste méthodique ». C'est peut-être là une légère exagération puisque Schaftesbury et Hartley, Condorcet et Godwin avaient eux aussi leurs méthodes. Dühring appuie avec insistance sur la loi de changement ou de transition de l'état mental comme condition de toute sensation prolongée et cherche ainsi à justifier le besoin d'une

1. Le mode hégélien d'envisager la question suscitée par le pessimisme est bien représenté par Johannes Volkelt dans l'œuvre à laquelle nous avons déjà fait référence (*Das Unbewusste und der Pessimismus*). Volkelt réfute quelques-uns des calculs de Hartmann par rapport à la prépondérance de la peine sur le plaisir. Strauss fait allusion au pessimisme dans son dernier ouvrage (*The old Faith and the Newe, L'ancienne foi et la foi nouvelle*). Il pense que l'on peut s'en débarrasser très aisément. « Toute philosophie vraie, dit-il, est nécessairement optimiste, car autrement elle fait tomber, en la sciant, la branche sur laquelle elle est posée. » Comment en est-il ainsi? « Si le monde est mauvais, la pensée qu'en a le pessimiste, comme part du monde, est mauvaise aussi, et, de cette sorte, le monde devient bon. » Ceci a l'air d'une niaiserie solennelle. La pensée du pessimiste peut être mauvaise comme action et cependant vraie comme affirmation.

douleur comme condition *sine qua non* de plaisir. Il met également en avant que ce qu'il y a de désagréable dans la vie est un stimulant précieux et nécessaire pour atteindre le bien; ses plus intéressantes spéculations, cependant, se rapportent à la condition future de l'humanité, après que certains changements sociaux auront été effectués. Dühring est un « socialiste enthousiaste ; » tout mal, dans ses vues (comme dans celles des révolutionnaires), provient de circonstances sociales qui peuvent être modifiées, et il est persuadé que la régénération sociale aura pour résultat un nouvel âge d'or de contentement et de bonheur.

Comme dernier mot de cette importante question, je citerai l'opinion de feu le professeur Lange, dont l'ouvrage *Geschichte des Materialismus* (qui bientôt sera, je l'espère, accessible aux lecteurs anglais) constitue une des œuvres philosophiques les plus fortes de notre temps [1].

Lange cherche à placer l'esprit philosophique dans un juste milieu entre l'optimisme et le pessimisme. L'optimisme est la création idéale spontanée de l'esprit par la synthèse de l'émotion. En un sens, c'est une fiction; cependant on doit s'y attacher comme à un idéal que nos sentiments nous forcent à former. D'un autre côté, le pessimisme, qui est le produit de la froide réflexion, existe seulement comme contraste. C'est la négation de l'idéal optimiste à l'aide d'un assemblage de faits [2]. Ainsi le pessimisme et l'optimisme ne sont pas deux extrêmes qu'il faut réconcilier. Ce sont deux modes également justifiés et irréconciliables de concevoir l'existence. Cette idée du sujet semble dépouiller l'optimisme, tout au moins de sa vérité logique. Elle peut être vraie dans ce sens qu'elle répond aux désirs permanents de l'humanité; mais elle est fausse comme expres-

1. Les vues de Lange sur le pessimisme et son rapport avec l'optimisme se trouvent dans la seconde édition de *Geschichte des Materialismus*, liv. II, part. IV, ch. IV.

2. « L'optimiste loue l'harmonie que lui-même a jetée dans le monde. Le pessimiste, de l'autre côté, a raison en mille circonstances, et cependant il ne pourrait y avoir aucun pessimisme sans l'image idéale naturelle que nous portons en nous. C'est le contraste avec celle-ci, qui d'abord a rendu la réalité un mal » (*Geschichte*, vol. II, p. 541).

sion de faits actuels. Lange a écrit sur les questions sociales et industrielles et semble avoir tenu une position intermédiaire entre les optimistes qui disent : *Laissez faire*, et les malthusiens les plus désespérants. Comme J. S. Mill, il espère beaucoup des progrès industriels de l'avenir de la société, qu'il considère comme devant être réformée d'après quelque plan socialiste. Le « communisme », dit-il, est « un principe qui sert de supplément à l'économie politique de l'égoïsme [1]. »

1. *J. S. Mill's Ansichten über die sociale Frage.* Un curieux exemple d'une position neutre par rapport au pessimisme et à l'optimisme se rencontre dans une théorie du plaisir et de la peine émise par feu Léon Dumont dans sa *Théorie scientifique de la sensibilité*. Le plaisir y est représenté comme n'étant que l'aspect subjectif de la composition ou intégration des forces; la peine, celui de leur désintégration ou dispersion, et, tous les modes de forces ayant leur côté subjectif, il semble s'ensuivre, suivant M. Dumont, que les sommes totales du plaisir et de la peine dans l'univers doivent être exactement égales.

CHAPITRE VI

DÉFINITION PLUS PRÉCISE DU PROBLÈME

Première délimitation : la valeur du monde déterminée par la sensibilité. — Objection contre le mode d'évaluation d'après le système hédoniste. — Objection de Spinoza contre la valeur du monde. — Nature limitée de notre connaissance de la vie consciente. — La vie humaine est notre mesure de la valeur du monde. — Problème non résolu par les conceptions du monde comme personnification de l'intelligence et de l'action d'une force aveugle. — Rapport de notre problème avec celui du scepticisme. — Problème non résolu par l'adoption de l'idée du monde comme la réalisation d'une fin morale. — Définition de l'optimisme et du pessimisme. — La réponse à la question doit se trouver dans l'expérience. — Expédients métaphysiques et théologiques pour éliminer la réalité du mal. — Relation complexe de notre problème avec les questions théologiques. — Aspects pratiques du problème. — Son intérêt intellectuel et émotionnel. — Son rapport avec la doctrine pratique. — Rapport du pessimisme et de la doctrine hédoniste sur la valeur de la vie.

Nous avons maintenant terminé notre esquisse historique. Nous avons retracé la naissance des formes instinctives les plus anciennes de l'optimisme et du pessimisme; cependant nous n'avons pas pénétré jusqu'ici bien avant dans la nature des impulsions qui se cachent sous ces croyances. En dehors de ces conceptions vagues de la vie comme bonne ou mauvaise nous avons observé l'esprit raisonnant se formant de lui-même des propositions définies et émettre des raisons de ses affirmations fondées à la fois sur l'expérience et sur le suprasensible et le transcendant. Et nous avons vu par combien de méthodes différentes, spécialement dans le cas de l'optimisme, ces penseurs ont cherché à établir leur estimation finale de la vie.

En présence de ces conceptions contradictoires, le lecteur

sera prêt à demander s'il n'y a aucun moyen de comparer leurs mérites respectifs, en vue d'arriver à une opinion approximativement exacte à ce sujet. Je pense qu'une semblable comparaison critique sera possible dans de certaines limites que nous définirons tout à l'heure. Pour diriger cette enquête, il sera nécessaire d'examiner tout d'abord les arguments proposés en faveur des formes raisonnées des croyances en question. Après cela, nous aurons besoin de considérer de nouveau les formes instinctives de ces croyances, dans le but d'examiner leurs sources psychologiques et de signaler la portée de ces dernières sur la question de la vérité objective des propositions avancées.

La première manière de circonscrire notre problème, c'est de se servir dans ce jugement de la valeur du monde, du type modèle des sensibilités humaines ou autres qui y sont intéressées. C'est-à-dire que le monde est bon ou mauvais selon qu'il produit finalement le bonheur ou la misère pour ses habitants conscients. Cette restriction peut, sans doute, passer pour arbitraire, et les adversaires du pessimisme moderne ont ordinairement essayé de tourner les positions ennemies en mettant la valeur du monde en quelque chose autre que le sentiment. Je n'ai pas l'intention de discuter ici à fond la question de savoir si une définition quelconque de la valeur du monde qui n'a aucun rapport aux sentiments des esprits conscients peut se soutenir jusqu'au bout [1]. On concédera que ces sentiments forment une base bien marquée d'évaluation, et le fait que le pessimisme moderne a explicitement posé la question sur ce résultat fait souhaiter que nous nous bornions à envisager le problème sous ce point de vue.

L'objection qu'on oppose au sentiment, ou au plaisir et à la peine, en tant qu'on en peut faire le type exclusif de la valeur des choses, soit dans la conduite humaine, soit dans les objets extérieurs, provieut, je le conçois, en très grande partie, des associations qui se rattachent au terme plaisir, tel qu'on

1. Voir une discussion complète et habilement faite de cette question dans les *Methods of ethics de M. Sigdwick*, liv. I, chap. IX, et liv. III, chap. XIV.

l'emploie dans le langage ordinaire. C'est un fait indéniable que l'esprit populaire distingue entre le plaisir et les autres choses que l'on estime bonnes, par exemple la vertu. Le plaisir, en fait, tel qu'il est conçu par une personne qui n'est pas philosophe, se réfère à certains ordres de plaisir seulement, c'est-à-dire les jouissances les plus intenses et les plus excitantes, qui sont communément désignées sous le nom de « plaisirs sensuels ». On ne saurait répéter trop souvent qu'en faisant du *plaisir* la pierre de touche de la valeur des choses, nous devons étendre la signification de ce mot de manière qu'il comprenne toutes les sortes de sensations agréables qui se peuvent découvrir, les jouissances paisibles de l'homme de science et de l'artiste non moins que celles de l'« homme de plaisir ». Ainsi, par exemple, il est important d'avoir présent à l'esprit que ce qui est vulgairement séparé des genres de plaisir les plus grossiers, comme une *satisfaction*, est aussi bien un plaisir dans le sens strictement philosophique du mot qu'aucun plaisir sensuel. La paisible condition, le tranquille bonheur d'un homme qui jette un regard en arrière sur un devoir bien accompli est donc un genre de plaisir [1].

Si cette signification complète et logique du mot plaisir est fermement conservée, et si en même temps on se rappelle que la valeur d'une chose, sous un point de vue hédoniste, comprend l'entière capacité de diminuer ou d'augmenter non seulement nos propres plaisirs et nos propres peines, mais ceux de tous les êtres doués de sentiment, l'objection contre le sentiment du plaisir choisi, comme la seule base de la valeur des objets, se trouve dépouillée, non sans raison, de la plus grande partie de sa force. L'esprit populaire distingue assez utilement les choses que l'on poursuit simplement en vue d'une jouis-

1. Il est curieux de noter les inconséquences de l'usage populaire : mot plaisir. Pour la plupart du temps, vivre une vie de plaisir est condamné par l'homme sérieux et religieux comme vil et indigne. Et cependant, en même temps, on nous commande, dans un hymne populaire, de cultiver la religion comme la véritable source de plaisir :

C'est la religion qui peut donner
Le plus doux plaisir tant que nous vivons, etc.

sance immédiate des autres objets qui ont de la valeur. Il distingue aussi, avec autant de raison, les objets qui sont recherchés pour la jouissance d'une seule personne de ceux que l'on poursuit pour d'autres motifs. Les hédonistes justifient ces distinctions, tandis qu'en même temps ils montrent que toutes les choses peuvent semblablement en dernier ressort devoir leur valeur à quelque mode de sensation agréable [1].

On peut naturellement faire une objection *in limine* à ce plan d'enquête, en se basant sur ce que nous faisons par là d'un type subjectif, savoir nos propres sensations et celles d'autrui, la mesure d'une existence objective. C'est là, au fond, l'objection de Spinoza contre toutes les appréciations d'une valeur déterminée et qui réside dans l'univers [2]. Mais cet argument n'a de valeur que contre ceux qui voudraient donner à la valeur du monde une signification absolue. Parler de la valeur de l'univers en dehors de tout rapport avec un esprit qui perçoit et qui sent, c'est peut être là se fourvoyer ; il n'en est pas toutefois ainsi quand on parle de sa valeur, en relation avec de tels esprits. C'est là ce que nous faisons chaque jour, par rapport à des objets individuels. Nul, quels que puissent être ses principes philosophiques, ne pense réellement qu'en pratique ce soit une erreur de donner l'épithète de bon, précieux, au blé qui nous nourrit et au ciel bleu qui nous réjouit, et ce langage peut s'adopter avec la parfaite conviction que toute sa valeur est due au rapport de l'objet particulier avec les sentiments humains ou autres. De même, il ne peut y avoir aucune contradiction à concevoir le monde dans son intégrité comme ayant une certaine valeur relativement au bonheur et à la misère qu'il a été fait pour produire ou pour favoriser.

1. Pour une défense intéressante et habile de la conception hédoniste de la valeur des choses, voir *Vorschule der Æsthetik* de Fechner.

2. Une semblable objection peut être soulevée par le sens commun pratique. « Quel que soit le caractère du monde, que puis-je y faire? » C'est ce que Robert Browning a très bien exposé dans ces vers :

> Que le monde soit criminel ou bon,
> Plus ou moins l'un ou l'autre, comment m'en soucierai-je?
> Le monde reste le même,
> Que je le blâme ou que je le loue. *(Une querelle d'amoureux.)*

On peut soulever une seconde objection contre ce plan d'enquête, à savoir que nous ne connaissons pas toute l'existence consciente impliquée dans le monde et que, par conséquent, nous ne pouvons pas déterminer sa valeur, même en l'interprétant par le type subjectif de la sensation. Toute vie qui sent, tombant dans les limites de notre observation et de notre savoir, n'occupe qu'un point dans l'aire vaste et incommensurable de l'espace et du temps que le monde occupe en son entier. Et même dans ces bornes étroites combien de vie sensible peut être contenue dans des organismes microscopiques qui jusqu'ici échappent à tous les efforts de l'observation et de la classification. Cette objection est sans doute valable, en tant qu'elle s'adresse à une interprétation finale et complète de l'existence. Notre connaissance est nécessairement en relation avec notre pouvoir d'observation, et les jugements basés sur cette connaissance doivent être considérés comme également relatifs. La valeur du monde doit signifier sa portée sur le bonheur ou la misère dans les limites où ils nous sont connus. Bien entendu, si nous trouvons, par exemple, que notre monde familier comprend un excès de mal, on peut soutenir que ce n'est *là qu'un* faible fragment de l'existence et que, après tout, la totalité de l'univers peut être une vaste réalisation du bonheur. Mais c'est un fait que le monde en tant que nous, nous sommes les intéressés, le monde est un monde mauvais. Ce n'est pas tout. En l'absence de toute autre preuve qui concerne la nature de la vie que l'on peut présumer remplir les régions inaccessibles du monde, la conclusion à laquelle nous arrivons, en ce qui touche le domaine accessible de l'existence consciente, doit, s'il nous faut raisonner du connu à l'inconnu, nous fournir quelque motif de conjecturer, tout au moins, que le monde dans son ensemble offre le même aspect.

Il suit de là que la question de l'optimisme et du pessimisme devra se déterminer surtout par le caractère de la vie humaine. Notre ignorance du cercle de toute autre vie animale sur terre et dans l'univers considéré dans son ensemble est profonde; et, ce qui est plus important, nous ne pouvons être certains

si ce n'est d'une manière approximative et expérimentale, de la somme de plaisir et de souffrance qui accompagne les différents degrés de l'organisation animale. Nous présumons, il est vrai, d'après des raisons tangibles, que c'est chez l'homme que se concentre la sensibilité la plus intense et la plus variée; cependant il serait peut-être un peu hasardeux de dire que cette petite poignée humaine, toute notre race, accapare à elle seule dans l'univers la plus grande somme de capacité pour le plaisir ou la peine. En conséquence, il sera plus sûr de considérer la valeur du monde principalement dans ses rapports avec notre propre espèce, sans chercher à déterminer la question beaucoup plus large et beaucoup plus difficile de la valeur de la vie considérée dans son ensemble.

Donc, puisque notre problème est de nous assurer, s'il est possible, de la valeur du monde seulement par rapport aux esprits doués de sentiment (particulièrement des esprits humains), on en exclura la discussion des formes précédentes de prétendu optimisme ou pessimisme. Par exemple, le monde ne peut pas, d'après notre point de vue, apparaître comme un monde bon seulement parce que c'est l'élévation d'un principe intelligent ou raison, à moins qu'il ne soit clairement sous-entendu que cette intelligence vise au bon, c'est-à-dire au bonheur de la création sensible. On pourrait peut-être affirmer, d'après l'hypothèse que la raison est un être conscient, que le plaisir qui accompagne sa propre évolution compenserait plus que les souffrances comprises dans le processus; cependant cette idée même, si elle se peut concevoir, est trop purement imaginaire pour qu'on en ait besoin ici. Enfin, il est manifeste que la suprématie de l'intelligence ne peut donner aucune valeur, suivant notre type présent, si, comme l'a fait Hegel, on la conçoit comme un principe inconscient.

La seule manière par où cette hypothèse d'un principe suprême de raison peut entrer dans notre problème (à moins que l'on ne l'affirme comme garantie du bonheur du monde), c'est en la regardant comme une source de joie intellectuelle pour les esprits; penser au monde comme gouverné par la raison,

on peut dire que c'est un charme pur et constant pour toutes les âmes contemplatives. Et si, avec Platon et Aristote, nous plaçons les plaisirs de l'intelligence bien au-dessus des autres, il se pourrait, d'une manière plausible peut-être, que l'on insistât sur ce que cette idée a une grande portée sur l'optimisme, même d'après notre propre type d'estimation. Cependant ce point n'a pas encore été, autant que je puis savoir, réellement affirmé, et il ne semble guère probable qu'un philosophe ose proclamer que cette minime portion de satisfaction intellectuelle qui se peut dériver de cette source affecterait la balance du bonheur dans le monde.

C'est d'après de semblables raisons que j'exclurai l'hypothèse contraire d'une force aveugle, comme impropre à déterminer la question soulevée d'après notre point de vue. L'idée de nécessité peut devenir attristante pour nombre d'esprits, spécialement quand on la conçoit comme un destin tyrannique qui est vaguement représenté comme conscient de ce qu'il fait et qui néanmoins ne se soucie nullement des résultats de ses terribles caprices. Cependant personne sans doute ne voudrait sérieusement soutenir que la simple croyance en une nécessité si aveugle peut contribuer à rendre le monde un séjour misérable pour l'homme en l'absence de maux plus tangibles. Ainsi, non seulement on peut prétendre que le sombre caractère de l'idée de nécessité est tout à fait artificiel et peut être écarté en inculquant de nouvelles habitudes à la pensée et que, lorsque l'idée métaphysique de force ou de nécessité aura été transformée en une idée scientifique d'uniformité, les hommes s'apercevront que cette conception est plutôt rassurante qu'effrayante. Une appréciation convenable des rapports de l'uniformité et de la fixité dans l'ordre et l'ensemble des choses, avec la destinée humaine et la règle de conduite, contribuera par degrés à revêtir la conception scientifique de quelque valeur positive pour la sensibilité.

Nous sommes tout aussi peu disposés, d'après notre point de vue hédoniste, à accepter un règlement de la question de la valeur de la vie sur la base qu'elle ne fournit pas les conditions

d'un savoir parfait et absolu. Même en supposant que l'aspiration intellectuelle après quelque sujet d'inhérence de tout phénomène est un élément permanent de l'esprit humain, on peut difficilement soutenir qu'une telle recherche, parce qu'elle se trouve frustrée, constituera par elle-même un facteur assez vaste et assez important de l'expérience humaine collective pour faire pencher la balance du plaisir et de la peine. Il est loin toutefois d'être évident en soi que cette recherche de l'ancien « absolu » soit un facteur permanent de la vie intellectuelle. On peut tout au moins supposer que les hommes peuvent apprendre graduellement à se contenter d'une connaissance exacte des phénomènes jointe à une certitude relative, spécialement quand ils trouvent qu'atteindre ces résultats répond à tous les besoins de la vie pratique. En tout cas, l'existence supposée d'un mystère non résolu dans l'univers ne peut pas suffire à le condamner *in toto*, même aux yeux du plus enthousiaste aspirant à la lumière intellectuelle. D'un autre côté, la perspective de posséder le secret dernier de l'univers ne conduirait pas de lui-même un homme à accepter l'existence comme une condition de bonheur. La vérité supposée peut, cela va de soi, comme dans le cas du croyant chrétien, être d'un caractère propre à jeter un rayonnement d'optimisme sur le monde. Mais la simple satisfaction de la curiosité instinctive de l'esprit ne servira pas seule à donner de la valeur au monde existant. Il n'y a point de doute que l'aptitude de l'univers à déjouer ou à satisfaire les besoins intellectuels permanents de l'esprit peut compter comme un facteur de sa valeur hédoniste. Pris en lui-même, toutefois, cet aspect ne décide en aucune manière la question.

Ainsi que la conception intellectuelle du monde, soit comme éclairé par l'intelligence, soit comme fournissant un objet approprié à la connaissance humaine, perd son caractère optimiste d'après notre point de vue présent; il en est de même de l'interprétation esthétique de l'univers. Même si le monde est une harmonie parfaite, un cosmos magnifique, dont la contemplation doit donner une joie pure à la divinité et semblablement à l'homme, ceci suffit à peine pour affirmer que le

monde renferme plus de bonheur que de misère. Afin de l'amener à ce point, il serait nécessaire de montrer qu'une telle conception esthétique de l'univers est propre à donner une somme de joie qui excède tous les maux possibles de la vie et, de plus, qu'elle est destinée à devenir le lot de la plus grande partie de l'humanité [1]. On a à peine besoin de dire que Platon n'a aucune prétention à établir l'une ou l'autre de ces assertions. Bien plus, la coexistence de l'intuition esthétique de Platon et du plaisir qui l'accompagne avec la plus sombre théorie de la vie dans le système de Schopenhauer semble montrer que le premier n'a aucune influence directe sur l'optimisme tel que nous le concevons maintenant. Comme l'idée d'une suprême intelligence, celle d'une harmonie dominante peut entrer comme facteur subordonné dans notre estimation du monde ; mais elle ne peut servir par elle-même à en déterminer la valeur.

En dernier lieu, notre point de vue présent exige que nous excluions de notre considération cette forme d'optimisme qui place la valeur du monde dans un résultat moral et spirituel. Il se peut que notre vie présente soit éminemment *propre* à développer le caractère moral, que le développement de l'individu, comme de la race, soit dans la direction d'un idéal moral et d'une réalisation du libre arbitre. Puis, pour présenter cette idée sous sa forme théologique, il se peut que la terre soit l'arène du champ sur lequel les hommes doivent par leur travail produire et perfectionner la sainteté spirituelle ; ou, pour nous servir d'une autre expression, que l'objet du créateur en formant le monde ait été, pour ainsi dire, d'ériger un vaste théâtre où le triomphe final de la justice sur l'injustice et la récompense du droit et de la vertu contre le vice impudent et momentanément prospère doivent se dérouler graduellement dans un spectacle saisissant. Il se peut aussi que ce résultat moral ait, conformément avec d'autres modes concevables

1. A moins, toutefois, que l'on ne dise que cette joie, même quand elle est l'apanage d'un petit nombre d'esprits, est d'une qualité qui surpasse tellement tout, qu'elle fait plus que contrebalancer un excès de misère chez la majorité des êtres créés.

d'estimation, une valeur qui doit plus que contrebalancer tout excès de misère dans le monde. Cependant ce point n'entre pas dans les limites de notre problème actuel, excepté, il est vrai, d'une manière subordonnée. La valeur de la justice et de la moralité elle-même reconnue comme une condition et un élément de sentiment de plaisir doit évidemment être comprise dans notre conception du bonheur humain. En réalité, les effets, quels qu'ils soient, d'une éducation morale et intellectuelle sur le bonheur dans une vie future, à supposer que ces effets soient prouvés, devraient naturellement être tenus en ligne de compte pour juger de la valeur du monde. Mais la simple conception du monde comme la sphère du développement moral ne peut entraîner en lui-même l'optimisme dans le sens présent.

En voilà assez en ce qui concerne la première détermination du problème. En second lieu, il faut éliminer la forme de la question suggérée par l'étymologie des termes optimisme et pessimisme. Pour découvrir si le monde existant est le meilleur des mondes possibles, nous avons besoin de savoir si quelque monde, autre que le monde actuel, est possible. Il en sera de même par rapport à la doctrine que Schopenhauer a avancée, sans y avoir trop confiance : que le monde est le pire des mondes possibles [1]. Toutes les assertions de ce genre impliquent que non seulement nous outrepassons l'expérience, mais que nous connaissons le secret tout entier de son origine et que, grâce à cette connaissance, nous sommes capables de concevoir quelque autre ordre possible de l'univers. Agir ainsi, ce serait nous arroger des pouvoirs auxquels le métaphysicien qui scrute la réalité qui fonde et supporte l'expérience n'a formulé aucune prétention. Ce monde qui est le nôtre, est le seul que nous connaissons. Nous n'avons donc aucun type de comparaison et nous ne faisons que tomber dans une agréable illusion quand nous parlons d'autres mondes.

1. Sans doute Schopenhauer, ici comme ailleurs, prétend fonder sa conclusion sur l'expérience; mais cette proposition, que la moindre augmentation de souffrance ou de peine dans le monde rendrait l'existence impossible, est absolument indémontrable.

Par optimisme et pessimisme, nous devons entendre l'hypothèse que le monde dans son ensemble est bon ou qu'il nous mène au bonheur et que, par conséquent, il vaut mieux que la non-existence ; ou bien que dans son ensemble il est mauvais ou produit la misère et ainsi est pire que la non-existence.

Si l'on peut arriver à une réponse quelconque, elle doit être cherchée dans les limites de l'expérience. Cela découle, en fait, de la définition ci-dessus de la valeur des choses quand on l'applique au monde. Si l'on doit regarder le monde comme bon, parce que, somme toute, il produit un excès de plaisir conscient, il est vain de tenter de résoudre le problème par d'autres moyens que celui de l'appel direct aux faits et à l'expérience[1].

Cette limitation nous obligera à rejeter, en premier lieu, toutes les tentatives de passer par-dessus l'enseignement de l'expérience par quelque conception métaphysique de la nature du bien et du mal, du plaisir et de la peine. Ainsi les tentatives subtiles de saint Augustin, de Leibnitz et d'autres pour détruire la réalité du mal en en faisant une limitation ou une privation sont des explications purement verbales qui ne signifient rien dans la question qui nous occupe. L'expérience nous dit que la peine comme modification sensible est aussi réelle que le plaisir, et l'on doit accepter ce fait sans aucune explication tirée de sources métaphysiques.

Il y a, il est vrai, quelque chose de vraiment insultant pour l'intelligence humaine dans la manière métaphysique dont l'optimiste écarte et rejette par ses conjurations le mal de la vie. On ne saurait affirmer avec trop d'énergie que la souffrance est un élément réel et positif de notre expérience, dont on ne peut se débarrasser par aucune hypothèse ontologique. Quand même le mal ne serait qu'une limitation du bien dans le système ontologique, il n'en est pas moins une réalité palpable et constante pour nos sensibilités, quelque chose qui par l'essence même de notre nature émotionnelle et active, nous devons haïr, condamner et éviter.

1. « On ne peut prendre une position hors de la vie et de l'expérience pour l'estimation de la vie. (Dühring. (*Der Werth des Lebens.*) »

La même remarque s'applique à toute idée théologique qui cherche à émousser l'aiguillon de la souffrance humaine en affirmant la prédominance du bonheur dans l'univers. Même, s'il en est ainsi, le fait de la souffrance demeure. Ainsi donc, s'il est vrai, comme l'ont dit les optimistes du siècle dernier, que l'existence humaine, prise dans toute sa durée, renferme une grande prépondérance de félicité, il n'en est pas moins certain que, pour ceux qui souffrent actuellement, le mal du monde est une chose parfaitement réelle, quelle que puisse être la somme de bonheur que l'avenir leur réserve. L'idée d'un bien qui, dans une condition future, fait plus que contrebalancer le mal, peut, sans doute, si nous sommes capables de garder longtemps le souvenir du passé, nous aider à supporter notre misère présente, mais il ne diminue pas cette misère le moins du monde.

Encore moins peut-on diminuer la réalité de la souffrance présente par la supposition que tout excès de bonheur est produit par la dispensation de ce don à la grande majorité des êtres. Un grand développement d'imagination sympathique pourrait peut-être mettre l'humanité à même de retirer quelque brève consolation de la réflexion que, même si la vie est pour elle une nuit glaciale et sombre, la chaude lumière ensoleillée de la joie darde quelque part ses rayons sur de vastes espaces de la vie consciente. Cependant on doit admettre qu'une telle situation d'esprit ne se peut aisément maintenir. D'un autre côté, il est certain qu'en tant que notre misère est objet de conscience, elle ne peut qu'être rendue plus réelle et plus palpable si on la compare avec la félicité d'une autre espèce d'êtres créés. Et ce n'est pas tout. La réflexion sur une semblable distribution de bien et de mal, telle qu'elle a été suggérée ici, ne peut manquer d'éveiller, dans l'âme de ceux qui se trouvent du côté de la misère, un amer sentiment d'inégalité et d'injustice évidente qui doit ajouter d'une manière appréciable à l'intensité de leur souffrance.

Ensuite, cette limite à l'enseignement de l'expérience nous dispensera d'examiner toutes les tentatives qui cherchent à

anticiper les résultats de l'expérience, au moyen des déductions métaphysiques et théologiques. Ici, nous avons à accepter l'enseignement de l'expérience dans sa pureté et dans son intégrité, sans aucun empêchement ou obstacle de la part de conceptions transcendantales. Ainsi, par exemple, nous n'avons pas besoin de nous inquiéter des efforts de cette naïve théologie chrétienne qui ne pouvait voir dans le monde autre chose que de belles adaptations et des intentions bienveillantes, en vue de la sécurité humaine et de notre bien-être. Toute tentative semblable pour mettre d'accord une théorie métaphysique ou théologique, avec les faits de l'expérience, est environnée de danger et ne peut qu'égarer ceux qui sont enclins à rechercher quelle certitude l'expérience elle-même peut leur donner.

En dernier lieu, cette limitation nous exemptera de la nécessité de faire des recherches dans les différentes conceptions métaphysiques ou théologiques par lesquelles on cherche à expliquer l'expérience alors qu'on en a d'abord reconnu la certitude. De la valeur de telles tentatives *à priori* pour expliquer l'expérience, je dirai quelques mots tout à l'heure. Il suffit de dire ici que, comme notre problème est clairement un problème d'expérience, il serait tout à fait hors de propos d'attacher une grande importance aux différentes manières de déduire les résultats de l'expérience de principes métaphysiques. On devra cependant faire exception à cette règle, dans le cas du sujet le plus immédiat de notre recherche, les systèmes de pessimisme moderne, qui unissent si intimement les leçons de l'expérience aux déductions métaphysiques, qu'il est à peine possible d'examiner un élément à part de l'autre.

Par rapport aux idées théologiques au moyen desquelles les faits du mal et du bien de la vie ont été interprétés, le cas semble un peu différent. La vérité théologique, quelquefois du moins, prétend reposer jusqu'à un certain point sur l'expérience et être une juste induction reposant sur des faits observables. En conséquence, si — c'est la seule vraie méthode — nous interprétons l'expérience dans son sens le plus large comme comprenant les faits et toutes leurs déductions légitimes, on

peut soutenir que nous sommes tenus de comprendre les idées théologiques dans notre recherche. Par exemple, la théologie chrétienne, reconnaissant la misère de notre vie présente, enseigne que cette misère est plus que compensée, pour une certaine proportion de l'humanité, par la félicité future. Maintenant, si l'on peut déduire cette existence future, soit de faits historiques ou autres, on doit évidemment la comprendre comme élément dans la vie dont la valeur est à déterminer. D'un autre côté, cette théologie nous dit que l'existence d'un sage et bienveillant créateur peut se déduire de la formation complexe du monde. S'il en est ainsi, nous pouvons être sûrs que, même si la vie humaine, autant que nous pouvons l'observer, nous semble loin d'être heureuse, ce défaut sera compensé d'une manière ou d'un autre.

A ce genre d'argument il y a une ou deux objections évidentes. En premier lieu, il n'est nullement accepté par tous les hommes que l'expérience garantisse la vérité de la vie future ou de l'existence d'un créateur bienveillant. Même, parmi les théologiens, la possibilité de s'élever « de la nature au Dieu de la nature », par une voie strictement logique, a été niée. En conséquence, ils ont cherché un refuge ou dans quelque argument ontologique supposé invincible, ou ils ont basé leur croyance en grande partie sur les instincts de notre nature émotionnelle et l'ont ainsi transformée d'une conviction prouvée en une foi qui ne l'est point. Et beaucoup d'esprits qui ne sont point théologiques, profondément versés dans la connaissance du monde et de ses lois, ont clairement affirmé qu'ils rejetaient la preuve de la théologie naturelle. Il est du moins certain, comme je l'ai déjà remarqué, que la science moderne a rendu impossible le recours que l'on avait jadis aux anciens modes d'en faire une sollicitude providentielle, soit sur l'individu, la famille, la nation ou même la race toute entièree. La reconnaissance de la constante uniformité des phénomènes, de la dépendance de chaque événement, bien que compliquée, dans des conditions définies et accessibles à l'observation, a forcé les partisans de la théologie naturelle à former de nou-

velles conceptions de la divinité et de ses rapports avec l'homme et son séjour. C'est l'ordre invariable, c'est la loi suprême dont on infère maintenant le gouvernement divin et son admirable ressemblance avec les inventions humaines. Et que ce nouveau mode d'induction soit légitime, excepté dans les notions métaphysiques, c'est là un point que l'on peut raisonnablement mettre en doute.

En second lieu, et ceci c'est la principale objection que l'on puisse opposer aux hypothèses théologiques dans notre recherche présente, la valeur de la vie humaine, bien loin de dépendre de conceptions théologiques, est elle-même un des faits sur lesquels les propositions de la théologie se sont basées, ou auxquels du moins il leur faut s'accommoder. Il doit être évident, par exemple, que la vérité de l'existence d'un créateur bienveillant est directement modifiée par l'interprétation pessimiste de la vie humaine, si cette interprétation est exacte. L'existence indiscutable du mal ou de la misère fournit des preuves contre l'omniscience ou l'omnipotence d'un Dieu bon; de même, une vue aussi assombrie de la vie que celle de Schopenhauer donnerait des arguments tout aussi forts contre sa bienveillance [1]. Et il y a plus : s'il pouvait montrer que cette vie n'est guère qu'une oscillation perpétuelle entre le plaisir et la peine, et n'offre qu'un minime excès de bonheur comme résultat, l'argument d'un pouvoir bienveillant serait grandement affaibli. Un être bienveillant, soutenons-nous, vise-

1. On peut bien entendre dire que même dans ce cas l'erreur de la création pourrait être due à un manque de connaissance dans un créateur cherchant à assurer le bien-être de ses créatures. Cependant l'ignorance profonde impliquée dans une négligence si totale de ce qui, d'après ce que nous montre le pessimiste, est le fait le plus constant et le plus intime de la vie, est une supposition qui s'accorde difficilement avec n'importe quelle conception digne de ce nom d'une personnalité divine. Si le mal est un élément subordonné et fugitif de la vie, nous pouvons peut-être comprendre que le créateur ne s'en soit pas tout d'abord aperçu; il n'en sera pas ainsi toutefois, si, comme le soutient le pessimiste, le mal est inséparablement uni à la vie. Quant au reste, il est assez clair qu'un mal aussi répandu ne peut pas être expliqué par une troisième alternative, savoir celle d'un créateur bienveillant dont le pouvoir est limité. Un être d'une telle nature, et dans des circonstances telles que cette supposition l'implique, se serait évidemment résolu à ne créer aucun monde du tout.

rait seulement à produire du bonheur et se soucierait à peine de créer de son souffle la vie et la conscience dans un monde sans conscience, pour n'effectuer qu'un maigre excès de plaisir sur la peine. Alors toute la vie qui nous est directement connue se révèle à nous comme n'ayant pas de pertes plus haute, la probabilité d'un créateur bienveillant se trouve sérieusement diminuée. En voilà assez pour éclaircir le rapport de notre problème actuel avec l'idée d'un créateur personnel et providentiel.

Ce n'est pas tout, la croyance en une vie future repose en grande partie sur la certitude de l'existence d'un Dieu sage et bon. En conséquence, dans la même mesure où cette dernière conviction est modifiée par la conception de la valeur de la vie humaine présente, la croyance précédente sera également modifiée. Si, par exemple, l'expérience humaine témoigne de la valeur de cette vie et ainsi favorise l'hypothèse d'une bienveillante intention dans la création, elle soutient *pro tanto* l'anticipation d'une bienfaisance plus étendue et supplémentaire dans une condition future, à supposer que quelque genre d'existence future soit d'ailleurs probable. Si, d'un autre côté, la vie est déclarée misérable et sans valeur, c'est une raison contraire à une condition future de bonheur, car elle fournit des arguments contre l'existence d'un être qui serait disposé à assurer ce bienfait à ses créatures.

Ceci, toutefois, n'est qu'un côté du rapport de notre problème avec la doctrine de la vie future. S'il a été maintes fois soutenu, par exemple par Wollaston, que notre existence est condamnée, il n'y a que plus de raison pour croire à une condition future, pourvu que l'existence d'un créateur bienveillant soit d'ailleurs bien établie. En vérité, c'est le mal de la vie qui fait que les hommes s'attachent avec tant de ténacité à la croyance en quelque chose de meilleur pour plus tard. Car, vance-t-on, il est inconcevable qu'un être bienveillant et omniscient, libre de choisir, ait pu créer un monde qui nécessairement implique un excès de souffrance comme la consé-

quence, à moins qu'il n'ait vu que cette calamité serait plus que compensée par la félicité d'une vie au delà du tombeau. Sans aucun doute, ce raisonnement a de la force, pourvu, comme je l'ai dit, que l'existence d'un Dieu bon soit déjà établie [1].

Nous voyons donc que le problème de la valeur de la vie a une relation très intime avec les deux idées théologiques principales d'un créateur bienveillant et d'une vie future. En conséquence, il y a de bonnes raisons théologiques pour ne pas comprendre ces idées parmi les data de notre investigation.

Le lecteur peut peut-être se demander si un problème comme celui que je définis ainsi est d'une importance capitale. En quoi, peut-on demander, nous importe-t-il de savoir si la vie a réellement un excès de bonheur sur la misère? Tout ce que l'action nécessite, c'est la conviction que la peine peut être diminuée et le plaisir augmenté par nos efforts volontaires. Il ne peut y avoir d'intérêt à ce que la balance penche d'un côté pultôt que de l'autre, puisque nos efforts doivent toujours se diriger, comme ils le sont maintenant, par une impulsion à rechercher tout ce qui procure le bonheur et à éviter tout ce qui cause la misère.

Il y a quelque force dans ces remarques. Cependant, un peu de réflexion nous montrera que cette objection à notre investigation n'a aucune valeur. En premier lieu, même si l'on accordait que notre investigation n'a aucune portée pratique (ce qui comme je vais le prouver immédiatement, est loin d'être vrai), la connaissance du prix réel et élevé de la vie aurait une certaine influence sur nos sentiments. Pour tous ceux qui aiment

1. On peut dire que la misère humaine a été acceptée au prix du bonheur de quelques êtres inconnus surpassant l'homme en nombre aussi bien qu'en capacité. Mais, jusqu'à ce que nous ayons la preuve de l'existence de telles créatures, ceci n'a que peu de valeur. Et même, si l'on était sûr de leur existence, ce serait encore un mystère que la raison pourquoi le Créateur aurait eu besoin de former une race misérable comme condition d'une race heureuse, pour ne rien dire de la difficulté d'imaginer qu'un être parfaitement juste se soit résolu à atteindre son but de telles conditions.

la vérité, cette connaissance causerait une satisfaction intellectuelle. Ce n'est pas tout. Tout à fait distinct de sa portée sur la conduite, l'état réel des choses dans notre lot terrestre peut difficilement manquer d'être le sujet d'un vif intérêt. Savoir si notre lieu de séjour commun est un paradis ou un lazaret ou quelque chose entre les deux, voilà une question qui ne peut être dépourvue d'intérêt pour personne; et, pour peu que notre sympathie naturelle soit développée, cette question peut inspirer un sentiment encore plus profond et plus complet. Un homme que l'on envoie en prison prendrait un vif intérêt à connaître tout ce qui concerne sa vie nouvelle et son entourage, quand même cette connaissance ne pourrait avoir aucune portée sur sa conduite. Je puis aisément concevoir que certaines personnes préfèrent l'ignorance sur un point si important, affirmant que

> Où l'ignorance est un bienfait,
> C'est folie que d'être savant.

Cependant ce sentiment pourrait à peine contrecarrer les puissantes impulsions qui chez un esprit énergique poussent à entreprendre cette recherche. Et il n'est pas certain en ce cas que l'ignorance soit un bienfait; car le monde, après tout, peut bien être meilleur que nous ne sommes disposés à le penser, avant d'avoir fait une telle enquête systématique. Il est vrai que c'est probablement celui-là seul qui est fortement persuadé de cette conclusion d'une vue trop flatteuse de la vie qui trouverait notre méthode d'investigation désagréable.

Il n'est pas besoin d'en dire beaucoup plus sur l'importance de notre recherche dans sa relation avec les doctrines théologiques. Chacun reconnaît que notre vie commune n'est pas parfaite, que la misère est aussi réelle que le bonheur; et ce doit être un sujet de sérieux intérêt, même pour le plus occupé des hommes, que de connaître tout ce qui touche à la question : notre destinée est-elle dans une main paternelle qui la protège et sera-t-elle, en définitive, si cette main est libre, une destinée glorieuse?

Mais, outre son influence importante sur notre satisfaction sensible, cette question a une autre valeur par rapport à la doctrine pratique tout entière ou « science de la vie ». Suivant l'hédonisme, le souverain bien, le but enveloppant tout de l'action rationnelle, c'est le plaisir et l'absence de peine. En prenant le bonheur pour but de toute conduite morale, comme de toute autre action raisonnée, l'hédoniste *ou utilitaire* soutient que son but peut s'atteindre jusqu'à un certain point. Il peut idéaliser le bonheur, le concevoir sous une forme beaucoup plus élevée que celui qu'on peut atteindre actuellement. Cependant il soutient toujours que sous une forme quelconque ou jusqu'à un certain point on peut se l'assurer. Maintenant la question qui est débattue dans l'optimisme et le pessimisme discute cette prétention. Si le pessimisme a raison, le bonheur n'est rien qu'une chimère, et en faire un but de conduite, c'est inviter soi-même et les autres à saisir l'insaisissable. Ainsi la question de la valeur de la vie est intimement reliée avec la science pratique tout entière ou la théorie de la conduite [1].

Quel sera, peut-on demander ensuite, l'effet exact de cette recherche sur la morale et la doctrine pratique dans leur ensemble? Il est évident que l'impossibilité d'atteindre un but ne conclut pas contre la valeur intrinsèque et suprême de ce but. Même quand on prouverait que le bonheur est illusoire, l'affirmation du bonheur, comme le seul but véritable, n'est nullement détruite. En fait, le postulat d'un but final est quelque chose de tout à fait distinct d'une proposition affirmant

1. Herr Vaihinger, dans l'ouvrage auquel nous avons déjà fait allusion, adopte une vue quelque peu différente du rapport du problème suscité par l'optimisme et le pessimisme avec la philosophie pratique. « La question, écrit-il, de la valeur du monde se rattache aux problèmes de la philosophie pratique de la même manière que la recherche métaphysique de l'existence du monde se rattache aux problèmes théorétiques; » et l'un des problèmes est aussi impossible à résoudre que l'autre. En fait, toutefois si nous nous bornons au rapport du relatif et éliminons le facteur de chacun des problèmes, ils sont parfaitement susceptibles de solution. Qu'est le monde, soit pour nos intelligences soit pour nos émotions, c'est là une question parfaitement légitime. En même temps, je suis d'accord avec Herr Vaihinger pour placer ce problème à la tête de la philosophie pratique.

une réalité, et, de même qu'on ne peut le prouver par aucune affirmation de ce genre, de même on ne peut le réfuter. Quel sera donc l'effet d'une réponse à notre enquête sur la formule hédoniste de la conduite de la vie? S'il est prouvé que le bonheur n'est qu'un songe et que la vie est essentiellement misérable, l'hédoniste doit évidemment modifier son précepte. Au lieu de la maxime : « Poursuis le bonheur, » il faudra y substituer une autre maxime.

Or il y a deux maximes qu'on peut lui substituer. Si, comme Schopenhauer lui-même l'accorde, la misère se peut éviter en acquérant le calme de tous désirs et en faisant taire toutes les impulsions, on peut supposer que l'hédoniste dira : « Fais de l'exemption de peine ton but final. » Cependant ceci n'est nullement évident par lui-même. Il y a un choix entre vivre et ne pas vivre. La valeur d'une vie sans peine est, d'après la doctrine hédoniste, un zéro. De plus, on peut admettre que cette condition d'absence de peine pourrait seulement s'atteindre à la suite d'une lutte longue et pénible, c'est-à-dire en subissant un grand excès préliminaire de peine. D'où l'on peut insérer qu'un hédoniste conséquent conseillera aux hommes de rechercher l'absence de peine, non point par une route aussi pénible que celle-là, mais par la voie facile, sinon sans douleur, du suicide. De même la morale qui base ses maximes sur la valeur du bonheur humain universel transformera en ce cas son précepte : « Cherche le bien d'autrui, » en celui-ci : « Aide les autres à se débarrasser du fardeau de l'existence. » L'homicide sans douleur, même lorsque celui qui en serait victime serait assez aveugle pour ne pas consentir, pourrait ainsi devenir la plus haute vertu.

Mais, on peut dire, un tel résultat ne serait-il pas la réduction *ad absurdum* de l'hédonisme? L'hédoniste, comme tout autre professeur d'une doctrine pratique, donne ses maximes en vue de la vie et de l'action, et cependant nous voyons ici qu'elles conduisent à la non-existence et à la cessation totale de l'activité. J'admets que dans ce cas l'hédonisme serait discrédité au point de vue pratique. Bien qu'aucune constatation concernant

un fait ne puisse réellement prouver la fausseté d'un but, elle peut affecter son aptitude à être l'objet de l'action ; car le souverain bien ou but final est posé comme le but de l'action et doit sa portée à sa relation avec la vie pratique. Si donc on montre qu'un but se trouve dans la nature des choses que l'on ne peut atteindre, il n'est pas éliminé. Il reste toujours la direction idéale que nous devrions poursuivre, si l'ordre des choses était changé, de manière à nous permettre d'y atteindre. Néanmoins, il est prouvé qu'il est tout à fait impropre à être le but suprême de l'action dans l'ordre existant des choses.

Une fin ne peut pas, ai-je dit, être prouvée ou réfutée par des propositions expérimentales. Dans le sens strict, elle n'est ni vraie ni fausse. Cependant on peut dire qu'elle est juste ou fausse, ou mieux peut être convenable ou non convenable. Maintenant la convenance d'une fin repose sur deux conditions. La première des deux est la correspondance du but avec les impulsions actives des hommes, leurs désirs, leurs aspirations. Une fin qui n'y correspond pas ne peut pas, dans l'espèce, être catégoriquement réfutée (par la personne qui affirme pouvoir soutenir que les impulsions des hommes devraient être autres que celles qui existent) ; cependant elle est rejetée comme absurde. La seconde condition de convenance dans une fin, c'est qu'elle puisse s'atteindre jusqu'à un certain point. Si cela n'est pas, elle peut être très estimable et tout à fait d'accord avec les impulsions humaines ; cependant elle manque d'une des qualités principales, d'une conception qui doit fournir une direction à l'action volontaire. Il s'ensuit donc que la portée de notre problème sur l'ensemble de la conception pratique est excessivement importante. L'établissement du pessimisme conduirait, sans aucun doute, au rejet de l'hédonisme et à de nouveaux efforts pour fonder une théorie de la vie sur quelque autre base, comme, par exemple, la valeur suprême de l'éducation et du développement moral.

CHAPITRE VII

LA BASE MÉTAPHYSIQUE DU PESSIMISME

Valeur des essais d'interprétation ontologique du monde. — Ils consistent en projections d'activités de l'esprit individuel. — Incertitude de l'interprétation ontologique. — Critique du principe de la volonté de Schopenhauer. — Que le réalisme de Schopenhauer est inconciliable avec son idéalisme kantien. — Place des idées platoniciennes dans son système. — Examen du principe du monde de Hartmann. — Difficulté de coordonner les diverses volontés de son système. — Caractère illusoire de son explication de la genèse de la conscience. — Caractère mythique du progrès du monde.

Notre problème est peut-être maintenant défini avec une suffisante exactitude, et nous pouvons immédiatement procéder à une nouvelle recherche : est-il susceptible d'une solution exacte ? Pour cela, nous pouvons très bien prendre pour point de départ la solution particulière au problème donnée par le pessimisme moderne. Le fait que c'est pour le moment présent la forme la plus remarquable de la question justifie jusqu'à un certain point ce mode de procéder. Bien plus, le pessimisme moderne se vante de fournir la réponse la mieux élaborée et la plus raisonnée qui ait jamais été donnée à la question : « Quelle est la valeur du monde? » Il ferme, pour ainsi dire, le passage à notre recherche, et nous devons nous occuper de lui avant que la solution finale puisse être atteinte, si toutefois elle peut l'être.

Dans le pessimisme moderne, comme je l'ai déjà remarqué, la science ou une quasi-science métaphysique sont singulièrement entrelacées et mélangées dans un seul système collectif.

Les auteurs s'attachent à nous dire qu'ils ont travaillé scientifiquement sur des vérités bien vérifiées en faisant appel aux faits de l'expérience. Cependant, malgré tout cela, ils cherchent à dépasser l'expérience et à baser l'expérience sur une construction de conceptions ontologiques. Bien plus, ces conceptions pénètrent très avant dans tous leurs raisonnements en apparence scientifiques, et même dans leurs conclusions pratiques.

Il est donc à peine possible de donner une estimation critique du pessimisme sans pénétrer quelque peu dans cette structure ontologique. Signaler quelques-unes des principales difficultés de ces doctrines métaphysiques, tel sera l'objet du présent chapitre.

Cependant, avant de traiter des imperfections du pessimisme métaphysique, il peut être utile de dire quelques mots des obstacles que rencontre nécessairement toute espèce d'interprétation du bien ou du mal du monde au moyen d'idées qui dépassent l'expérience.

Une très simple réflexion sur les divers principes du monde qui ont servi comme de fondements ontologiques *pour* une conception heureuse ou assombrie de la vie servira, je pense, à montrer qu'ils ne peuvent avoir aucun effet important pour éclaircir le mystère du mal. Le plus sérieux résultat que ces tentatives peuvent espérer, c'est de rendre certains aspects de l'univers un peu plus intelligibles. Ont-elles réussi même sous ce point de vue, c'est ce que l'on peut mettre en doute; cependant c'est là leur propre raison d'être. Dans cet aperçu, toutefois, nous semblons découvrir leur parfaite inanité, en tant qu'expressions de la réalité dernière. Car qu'est-ce qui pourra rendre une chose intelligible? De la faire concorder avec les lois et les habitudes de notre esprit. Mais nos esprits ont reçu leur structure conformément à cet ordre même des choses que l'on doit expliquer [1]. En conséquence, toute dé...

1. Il importe peu pour mon but présent que l'esprit soit considéré comme un produit de l'univers ou de la force, ou simplement comme étant rattaché. Dans un cas comme dans l'autre, son développement marche d'accord avec celui du monde.

tion ontologique du monde doit provenir de conceptions tirées de ce monde même. En d'autres termes, nous nous efforçons d'expliquer l'expérience par elle-même, ou plutôt de déduire l'ensemble du monde de l'une de ses parties. A la vérité, l'idée seule de l'explication, qu'elle prenne la forme d'une cause finale ou d'une cause efficiente, est en elle-même une idée de l'expérience, de sorte qu'essayer de rendre compte du contenu de notre expérience doit signifier rester tout le temps dans les limites de notre région même [1].

Si, pour un moment, nous jetons un coup d'œil en arrière sur les principales hypothèses ontologiques avancées comme des explications adéquates de la nature bonne ou mauvaise du monde, nous voyons de suite qu'elles ne sont que de simples projections de certains éléments ou fonctions de l'esprit conscient individuel. La raison en est claire. Nous ne connaissons les choses que par rapport avec nos esprits, et lorsque nous essayons d'aller au delà, jusqu'au *Ding an Sich*, nous sommes forcés de voir hors de nous un analogue de cet esprit conscient. Qu'il nous plaise d'appeler cet analogue intelligence, pensée, raison, ou, selon d'autres, force, volonté, désir, le procédé d'inférence est le même. La pensée semble expliquer les choses, parce que le terme même pensée implique en lui-même et le sujet et l'objet, c'est-à-dire la condition fondamentale de toute expérience. Ce n'est pas tout, la pensée est contrôlée par la volonté ; elle est par conséquent active et devient ainsi la cause concevable du changement de mouvement. Peut-il paraître étonnant, lorsque nous avons ainsi l'analogie de notre expérience pour point de départ, que nous soyons capables d'atteindre cette expérience, qui est notre but? La projection de la volonté est plus difficile, sans doute, puisqu'il n'y a, en ce cas,

1. Schopenhauer a appris cela de Kant et va bien au-delà de son maître dans son mépris pour la recherche d'une cause première et absolue. Pour lui, la réalité dernière est immédiatement donnée dans l'expérience comme la substance aperçue sous le voile phénoménal. Mais cette idée de voir quelque chose dans l'expérience qui soit en même temps en dehors et indépendant d'elle le plonge dans une profonde confusion et il ne réussit pas même à considérer logiquement ce principe comme différent de la force ou de la cause.

aucun analogue pour le côté intellectuel, bien qu'il y en ait pour le côté actif et créateur de l'esprit. En conséquence, chez Schopenhauer, le principe du monde est quelque chose qui n'est jamais clairement conçu, quant à sa nature, et qui existe sans qu'on puisse découvrir son rapport avec l'univers. En conséquence encore, d'après son point de vue, l'origine du monde de la conscience est un problème qui ne se peut résoudre. Enfin, en conséquence, Hartmann est poussé à *justifier* le mal causé par le violent divorce de son prédécesseur avec l'entité abstraite, la Volonté, au moyen de qualités concrètes, et à remplir l'inanité de ce fantôme avec le corps plus substantiel du *Vorstellung*.

A la vérité, en jetant en arrière un coup d'œil sur les principes du monde successifs qui ont semblé offrir une solution du problème de l'existence, nous rencontrons le fait très curieux que l'ontologie a épuisé la psychologie, que toutes les activités principales de l'esprit humain ont été objectivées et érigées en principes d'existence. Non seulement l'intelligence et la volonté, le sentiment lui-même ont été mis en réquisition. En fait, le sentiment, comme nous le verrons plus *tard*, est impliqué dans la « volonté » des pessimistes allemands. Mais, outre cela, nous trouvons que, pour un ancien contemplateur du monde, les principes d'amour et de haine semblaient être des sources trop profondes de toute existence visible [1]. Y a-t-il, en vérité, quelque différence essentielle entre cette manière d'hypostatifier les activités séparées de l'esprit, et les formes plus humbles d'interprétation anthropologique de la nature, en tant qu'occupée et inspirée par un esprit absolument conscient? N'est-ce pas là, au fond, une même méthode à différents degrés de raffinement? Puis, si nous devons poursuivre cette méthode, ne serait-il pas plus rationnel, maintenant que nous avons essayé chacune des principales facultés

1. Depuis que ceci a été écrit, il m'est revenu qu'une nouvelle œuvre philosophique portant le titre de *Phantasie al Welt-Princip* a paru. Il semble alors que ma supposition, que l'ontologie avait épuisé les distinctions psychologiques, était prématurée.

mentales comme pure abstraction, de retourner à l'hypothèse du théisme et de nous pourvoir d'une réalité qui est une conception concrète et complète réunissant en elle-même les *disjecta membra?* Nous offrons cette suggestion, quelle qu'en soit la valeur, aux apologistes modernes du théisme.

Cependant, même si l'explication ontologique n'était pas ainsi fautive dans sa méthode même, il resterait l'insurmontable objection que nous ne pouvons jamais être sûrs que l'interprétation qui semble convenir si bien au monde actuel est exacte et que le monde est et devient justement tel, en soi et dans ses qualités, que nous le concevons. Il est impossible d'en être sûr jusqu'à ce que nous puissions montrer qu'il n'y a pas deux ou un plus grand nombre d'hypothèses qui cadrent aussi bien avec l'ordre connu des choses. Et on ne peut conclure qu'il en soit ainsi simplement parce que nos esprits ont jusqu'ici été incapables d'en concevoir plus d'une. En fait, il n'y a pas une hypothèse qui puisse avoir seule des prétentions à cette prérogative exclusive. Les ontologistes, comme nous l'avons vu, ne s'accordent nullement quant au principe d'après lequel le monde doit s'expliquer.

Après ces quelques observations sur la valeur générale de la construction métaphysique du monde, examinons quelques-uns des principaux défauts des doctrines des deux chefs du pessimisme.

La première objection, l'objection fondamentale au principe universel du monde de Schopenhauer, est qu'il est inconcevable. La volonté, dans son abstraction, est inintelligible. Schopenhauer dit avec raison que la force doit être rejetée comme recouvrant un mystère. Cependant sa propre idée de volonté ne vaut guère mieux. La volonté, sans contenu, but ou représentation, est une contradiction; Schopenhauer le sent, et il s'efforce toujours de se dégager des embarras dans lesquels son abstraction l'a jeté. La volonté s'efforce perpétuellement de cacher sa nudité, de se revêtir de pensée comme de sensibilité, de devenir plus anthropomorphique dans son apparence, et ainsi d'acquérir un semblant de réalité.

Encore une fois, comment pouvons-nous nous figurer d'avance le rapport de cette réalité avec l'univers visible? Elle ne peut en être la cause, et elle ne peut avoir existé seule antérieurement au monde; car la cause et le temps n'appartiennent qu'aux seuls phénomènes [1]. D'un autre côté, elle ne peut pas très vraisemblablement être coexistante avec ce monde, car cela implique simultanéité, et c'est encore clairement une relation de temps. Cependant on la dit éternelle dans *ce sens* qu'elle n'a ni commencé ni fini, bien qu'on ne puisse concevoir de durée à part du temps.

Puis comment expliquer que la volonté s'objective dans le monde? Pourquoi la volonté n'a-t-elle jamais passé à travers la série graduée de ses manifestations qui avec le temps deviennent le développement de l'organique hors de l'inorganique? A cette question, Schopenhauer ne donne aucune réponse, si ce n'est que c'est la nature essentielle de la volonté de chercher à s'objectiver elle-même [2]. Il dit que nous ne pouvons expliquer l'origine, la fin ou la raison de l'existence: nous pouvons seulement montrer ce que c'est. Mais cette position est tout à fait intenable. La raison d'être *même de* la métaphysique, c'est de rendre plus intelligible l'ordre connu des événements. Le seul usage d'une hypothèse par rapport à la substance des choses, c'est de nous mettre à même d'en déduire les manifestations qui se peuvent découvrir. Schopenhauer ne réussit à être ni purement scientifique ni purement ontologiste, mais il est quelque chose entre les deux

1. Comme on pouvait s'y attendre, Schopenhauer ne conserve pas logiquement sa volonté détachée de la catégorie de causation. Quand il traite des forces de la nature, qui ne sont rien que volonté, il est obligé de parler comme ayant le monde visible pour résultat.

2. Dans une habile critique de quelques-unes des principales inconséquences du système de Schopenhauer, dans le *Mind*, octobre 1876, le professeur Adamson cherche à mettre le pessimisme en contradiction en ce point qu'il considère la volonté comme le monde tout entier, et cependant qu'il la considère comme étant un état pérennial de besoin. Cela est ingénieux, mais peut être un peu forcé. Le but de l'effort de la volonté est de s'objectiver elle-même, ce qui, suivant Schopenhauer, n'est nullement une nouvelle réalité. Une émotion qui cherche à s'exprimer n'en est pas moins une émotion.

Il essaye d'atteindre une réalité suprasensible et cependant évite l'obligation corrélative d'éclairer la région du connu à l'aide de cette réalité.

Mais, si nous abordons la doctrine de Schopenhauer du côté de son idéalisme subjectif, les incohérences deviennent beaucoup plus frappantes[1]. Si le monde phénoménal est une ombre, une simple projection du *Vorstellung* de l'esprit, quel droit avons-nous de supposer qu'il y ait quelque réalité ou *Ding an Sich* en dehors de l'esprit qui crée ainsi le monde? L'idéalisme absolu, on le voit, trouve un point de départ dans l'idéalisme de Kant; mais ce dernier est tout à fait contraire au réalisme de Schopenhauer. Car dire que notre propre expérience subjective nous présente la volonté en elle-même comme son contenu essentiel, c'est ignorer la barrière qui circonscrit forcément toute expérience : la relation universelle du sujet et de l'objet. Même en accordant pour le présent que l'observation subjective découvre une chose telle que la volonté, par-dessus les phénomènes de volition, on est toujours évidemment forcé de dire que cet objet de pensée est connu comme quelque chose d'absolu et d'une réalité transcendantale. Et, encore une fois, comment cette découverte par l'observation subjective (quelle qu'en puisse être la nature) peut-elle être une raison pour universaliser cette volonté et l'ériger en une substance qui comprend tout?

Quand même ces immenses difficultés pourraient être surmontées, nous aurions toujours à nous demander s'il est un criterium pour séparer ce qui appartient à cette première réalité et ce qui lui est simplement imposé par les formes subjectives de la conscience. Quelles raisons a Schopenhauer, par exemple, pour dire que tout caractère humain et tout objet matériel est dans sa nature intime volonté, et cependant que l'individualité de ces choses n'est rien qui existe dans la réalité,

1. Quelques-unes des difficultés insurmontables sous cet aspect de la doctrine de Schopenhauer sont bien mises en lumière par M. Adamson dans l'article déjà cité. M. Ribot, dans son excellent ouvrage sur Schopenhauer, y a aussi touché.

mais une illusion ? La méthode de Kant qui sépare la matière variable de la forme constante de l'expérience ne vient pas ici au secours de Schopenhauer ; car, par hypothèse, la réalité elle-même est aussi constante que ses formes : l'espace, le temps et la causalité. Il semblerait que Schopenhauer a cherché à étouffer toute cette question en faisant sortir la substance des formes subjectives. Il n'a pas essayé de montrer pourquoi les relations causales des choses n'ont point de réalité, tandis que l'idée de substance est réelle.

Schopenhauer semble avoir lui-même senti les difficultés signalées ici, et son système d'idées platoniciennes me semble, en tant que je puis en saisir la signification, une assez gauche tentative de se débarrasser de ces objections par ce moyen [1]. En premier lieu, on peut le regarder comme une manière forcée de sauver la possibilité de concevoir la réalité par une réintroduction de l'élément cognitif et ainsi de rendre un peu moins obscur le passage de la volonté au monde phénoménal. Les idées peuvent être regardées comme fournissant une direction qui leur permette de s'objectiver immédiatement et par là un chemin bien tracé pour leur activité. Si telle est la *conception* de Schopenhauer, on peut dire peut-être qu'elle jette une faible lueur sur le mystère de l'origine du monde. En second lieu, le monde des idées nous donne une analogie supra-empirique du sujet et de l'objet. Dans l'idée qui est à la fois volonté et représentation le *Ding an Sich* (volonté) se connaît, dit-on, comme objet. De cette manière, Schopenhauer me semble s'efforcer d'accommoder sa conception prédominante d'une seule substance à ce dualisme, qui, parce qu'il est inséparable de toute

1. Il n'y a pas de doute que la réhabilitation des idées platoniciennes, comme le dit M. Ribot, est en grande partie une tendance poétique et artistique de Schopenhauer. La théorie me semble ne se rattacher que faiblement au reste du système de Schopenhauer. Parmi les nombreuses difficultés pour l'y adapter, je puis signaler l'impossibilité de comprendre la marche de l'inspiration artistiqne comme pure contemplation des idées où le sujet cesse d'être individuel et devient une pure intelligence sans volonté. C'est, comme M. Adamson le fait voir, un point entièrement contradictoire avec les principales doctrines de l'auteur, en ce qui concerne la nature intime de l'esprit comme volonté, et la subordination de l'intelligence à la volonté.

expérience, ne peut jamais être entièrement écarté de la pensée.

Si nous considérons maintenant le système de Hartmann, nous voyons immédiatement qu'il se dégage, en apparence du moins, de quelques-uns des obstacles qui s'accumulent d'une manière si serrée sur le chemin de son prédécesseur. Cependant on peut mettre en doute qu'il ait réellement acquis un plus grand degré de cohérence que Schopenhauer. Ainsi la réalité, la volonté, semble à première vue être rendue plus facile à concevoir par l'addition d'une représentation inconsciente ; cependant, comment pouvons-nous accepter une logique qui ne peut s'atteindre qu'au moyen de fantaisies aussi bizarres que celles dont s'avise Hartmann, dans son explication de la condition première de la volonté et de la représentation et de l'alliance qui les unit ?

On peut dire encore que la réfutation par Hartmann de l'idéalisme subjectif de Kant le met à même de concevoir la formation du monde comme un développement dans un temps réel. Cependant l'opération ne peut être rendue intelligible que par un mécanisme embarrassant des moyens intermédiaires, tels que la phase d'une volonté à vide, la phase d'union, la phase d'activité, comprenant l'ordre du temps, aussi bien que la multiplicité et l'individualité des choses. Non seulement dans chacune de ces transitions la pure fantaisie ne repose que sur une construction en l'air, mais sa compréhension exige un considérable effort de pensée, et la dernière spécialement me paraît aussi peu concevable qu'aucune de celles de la théorie de Schopenhauer.

On est en outre frappé de ce que, dans le système de Hartmann, il n'y ait aucune coordination convenable des différentes volontés que l'on représente comme visibles dans le monde, à savoir, la seule volonté substantielle, la volonté de l'espèce, la volonté de l'individu et les volontés atomiques des objets matériels. Tout d'abord, la place que l'inconscient, conçu comme noumène, obtient dans la doctrine, est excessivement obscure. Chez Schopenhauer, la volonté comme *Ding an Sich* est repré-

sentée comme la seule réalité embrassant et constituant l'essence de tous les objets matériels, bien qu'il faille accorder que l'auteur est coupable d'inconséquence sous ce point de vue, aussi bien que relativement aux autres idées principales de son système [1]. Chez Hartmann, on parle sans cesse de l'Inconscient comme distinct des forces du monde matériel, comme pénétrant de force en elles, et comme modifiant leurs actions dans de nombreux détails. Comme l'a très bien dit M. Vaihinger [2], l'un des plus habiles critiques de Hartmann que j'aie rencontrés, c'est, en fait, renoncer au monisme en faveur du dualisme. En second lieu, on est tout à fait embarrassé de comprendre la distinction et la relation entre la volonté providentielle de l'espèce et celle de l'individu, dans le système de Hartmann. Il semble en vérité que Hartmann, dans son anxiété pour expliquer le progrès du monde ou l'aspect dynamique de l'existence, ait négligé d'expliquer son côté statique, c'est-à-dire les relations de l'ensemble de l'univers.

Encore une fois, Hartmann, en acceptant la réalité du temps et du progrès des choses comme unis ensemble par la causation, prend l'engagement d'expliquer la conscience, *devoir* auquel Schopenhauer supposait qu'il s'était dérobé. Comment donc réussit-il dans ce problème tout à fait embarrassant? Sa déduction de la conscience ne me parait être qu'un semblant très faible d'explication. La conscience provient de la rupture du repos de la volonté individuelle par l'intrusion non voulue et arbitraire d'une sensation. Mais comment, peut-on se demander, est-il possible de concevoir cette sensation comme se produisant avant, ou du moins indépendamment de la conscience? Ce n'est évidemment aucune forme de représentation inconsciente, car celle-ci est regardée comme ordonnée ou du moins comme contrôlée par la volonté. A la vérité, c'est elle qui est la première manifestation de la conscience. Ainsi la

1. Hartmann critique la doctrine de Schopenhauer sur le caractère individuel intelligible, comme incompatible avec l'idée de l'unité substantielle du monde et de la nature illusoire des apparences individuelles. (*Philosophie des Unbewussten*, section C, ch. XI.)

2. Voir son intéressant ouvrage *Hartmann, Durhing und Lange*.

genèse de la conscience, ici comme autre part, est uniquement faite pour revêtir l'apparence d'une conception possible *à priori*, à l'aide de la supposition cachée de la préexistence [1].

Si nous arrivons à une autre conception de Hartmann le processus du monde dans son origine, son progrès et sa cessation, nous devons admettre que sa théorie est ingénieuse et quelquefois subtile. Cependant un examen plus minutieux montrera que non seulement elle tombe dans les rêves les plus capricieux de la fantaisie, mais encore qu'elle comprend nombre de pures contradictions. Du caractère mythologique de la doctrine de la création il est inutile de parler. La volonté inconsciente, qui est toujours un tourment pour elle-même, est un excellent exemple de la tendance de Hartmann à donner un caractère anthropomorphique à ses abstractions. Il en est ainsi encore du procédé par lequel l'existence de volonté à vide est déterminée, grâce à son mariage avec une représentation correspondante, c'est une conception qui offre d'assez grandes difficultés. A part le caractère mythique du procédé [2], comment a-t-il pu être l'objet de la pensée? Est-ce la volonté qui se résout à se délivrer d'un besoin insatiable? Non, car Hartmann nous dit que l'action de la volonté est aveugle, qu'elle est dirigée par le *Vorstellung* vers un but inconnu. Ce doit donc être le *Vorstellung* qui a résolu de libérer la volonté, et Hartmann, par son langage, nous force à le croire. S'il en est ainsi toutefois, est-ce que le *Vorstellung* continue à être quelque chose de purement intellectuel et logique et n'est pas plutôt une forme de la volonté elle-même? Ceci montre combien il est impossible de réaliser logiquement les abstractions mentales, comme la volition et l'intelligence. L'intelligence et la volonté enveloppent néces-

1. Voy. l'ouvrage de Herr Vaihinger, p. 129.

2. Vaihinger dit fort bien, à ce propos, qu'elle accomplit le plus incroyable exploit, c'est une hypostase anthropomorphique et une personnification mythologique, et c'est justement pour cette raison que cette conception plaît à la curiosité vulgaire de la foule naïve (*Op. cit.*, p. 131). L'anthropomorphisme de l'inconscient est traité d'une manière satirique et plaisante par J.-C. Fischer, dans un ouvrage intitulé : *Hartmann's Philosophie des Unbewussten, ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes.*

sairement toutes deux, chez Hartmann, l'activité et l'activité vers un but. En fait, la différence entre les deux est que, dans l'une de ces conceptions anthropomorphiques, l'attribut de la volition est principalement accentuée et dans l'autre celui de la pensée.

Si nous examinons ensuite la description de la fin du progrès cosmique, les mystères ne disparaissent point. La supposition d'une volonté divisée en deux parties, consciente et inconsciente, et amenées à un arrêt, est certainement une conception ingénieuse. Mais comment, demandera-t-on naturellement, doit-on mesurer la quantité en ce cas, ou comment pouvons-nous nous assurer que la somme de volonté consciente pourra jamais atteindre la quantité apparemment constante de volonté physique dans l'univers? Il est bien évident que c'est là un point d'une importance capitale par rapport au précepte pratique que nous devons coopérer à hâter la fin de l'existence. Et puis que doit-on dire de la preuve mathématique qui doit nous encourager à espérer que le misérable cercle des événements cosmiques ne se prolongera pas *ad infinitum*? Il est réellement impossible de traiter tout à fait *sérieusement* cette partie de la théorie de Hartmann. Il y a une certaine naïveté à étendre la science des probabilités à un problème ontologique si éloigné qui produit un effet d'un comique évident. Un homme qui peut tirer une consolation d'une doctrine si obscure n'a certainement pas un tempérament pessimiste. Ne devons-nous pas dire que Hartmann s'est complètement mépris sur sa vocation, lorsqu'il se fait l'écho des lamentations de Schopenhauer sur la misère de la vie?

Ayant ainsi abordé brièvement, d'une manière très insuffisante, quelques-uns des plus frappants exemples d'incohérence logique et d'hypothèse arbitraire dans les théories des deux chefs du pessimisme, je me propose d'abandonner les aspects métaphysiques de la question et de m'attacher dorénavant exclusivement à ses aspects scientifiques. Par rapport à ce côté du problème, nous devons aussi commencer par Schopenhauer et Hartmann, dont la méthode a des prétentions à

être strictement scientifique aussi bien que métaphysique ; ce sont eux qui pour la première fois ont essayé de donner une solution précise et systématiquement raisonnée de la question au point de vue pessimiste. Si, comme je l'espère, je réussis à montrer l'inanité de cette preuve du pessimisme, il sera nécessaire de rechercher s'il y a d'autres moyens praticables d'atteindre une solution de la question qui nous est posée, et jusqu'à point, dans l'état actuel de nos connaissances, on peut espérer une réponse bien nette.

En traitant des arguments pessimistes, il sera bon de discuter tout d'abord la preuve scientifique *à priori*, qui repose en partie sur la conception du monde physique et en partie sur certaines suppositions psychologiques. Après cela, nous pourrons considérer la preuve *à posteriori* ou empirique, principalement élaborée par Hartmann, et qui consiste à prouver au moyen d'une induction basée sur les faits que la peine excède le plaisir dans la vie humaine.

CHAPITRE VIII

LA BASE SCIENTIFIQUE DU PESSIMISME : (A) INTERPRÉTATION DE LA NATURE PHYSIQUE PAR LES PESSIMISTES

De l'extension de la volonté inconsciente au monde physique. — Rapport de l'esprit avec la conscience. — Signification de la conscience. — Conscience en général et conscience de soi-même. — Conscience et attention. — Doctrine de Helmholtz sur les influences inconscientes. — Sensations partielles considérées comme phénomènes de l'inconscience mentale. — La conscience aussi vaste que l'esprit connu en nous-mêmes. — La conscience considérée comme agrégat ou comme séries. — En quoi il est faux d'inférer la présence d'événements mentaux isolés. — Critique de l'argument en faveur de la volonté dans les processus physiques. — Conception scientifique de la force. — Erreur d'inférer une volonté inconsciente dans les évolutions organiques. — *Rapport* de la science biologique moderne avec le problème de la finalité. — Rapport de la doctrine de la conservation de l'énergie avec nos inférences concernant la portée de la conscience. — Les limites de la vie consciente sont inconnues. — Opinion d'Oscar Schmidt sur Hartmann comme naturaliste.

Le pessimisme de Schopenhauer et de Hartmann est basé sur la conception de la volonté comme réalité du monde. Cette idée, bien que métaphysique dans son état de complète formation, est une idée scientifique dans les premières phases de son observation. Schopenhauer et Hartmann font tous deux profession de fonder leur réalité ontologique sur les données de la science, et tous deux considèrent comme certain qu'il est possible de démontrer pour les faits scientifiques connus que la volonté s'étend d'un bout à l'autre de la région des phénomènes dans toute son étendue. L'examen de ce point est donc la première partie de notre tâche : l'estimation de la base scientifique du pessimisme.

Pour le moment, je ne rechercherai pas ce que c'est que la volonté et jusqu'à quel point est exacte l'idée que s'en fait le pessimiste. J'admets que par volonté on signifie l'origine ou source ou l'une des origines ou sources de l'action consciente, en tant qu'elle se peut découvrir dans nos propres esprits, et je demande seulement si cette volonté, telle qu'on la comprend communément, a laissé des traces visibles dans les faits et les lois du monde physique.

Or la première chose qui nous arrête dans cette extension de l'idée de la volonté à la nature inanimée, c'est que cette volonté est un élément de l'esprit conscient, tandis qu'on ne considère pas les phénomènes purement physiques comme ayant une conscience : Schopenhauer et Hartmann voient tous deux la difficulté et cherchent à l'écarter par l'hypothèse d'une volonté inconsciente, d'une volonté qui est en dehors et au-dessous de toute conscience. Le problème devient donc maintenant celui-ci : Existe-t-il une chose telle qu'un phénomène mental inconscient, existe-t-il des faits quelconques qui ressemblent à ceux de nos esprits conscients, au point qu'on puisse les appeler mentaux et qui cependant manquent de cet élément de la conscience ?

Afin de répondre à cette question, nous devons déterminer ce qu'on entend par esprit et ce qu'on entend par conscience. Par esprit dans le sens scientifique du mot, on entend les différents états sensibles, intellectuels, volitionnels, les faits, changements et opérations que nous distinguons de ceux du monde matériel et dont nous sommes, comme on dit, conscients. Ce point semble assez clair. Nous ne pouvons jamais sentir aucune hésitation à appeler une sensation de peine ou une inspiration quelque chose de mental, ou un mouvement d'arbre ou les vibrations de la lumière quelque chose de physique. Mais sommes-nous toujours conscients des changements et des événements de l'esprit? Ceci nous amène à examiner ce qu'on entend par conscience.

Il y a une définition de la conscience que l'on propose souvent et qui paraît spécialement favorable à l'hypothèse de

phénomènes mentaux inconscients. Suivant cette théorie, la conscience est distincte du contenu varié de l'esprit, de ses sensations, de ses désirs, etc. La conscience est aux sensations et aux pensées de notre esprit ce que l'œil est au monde extérieur mobile. C'est essentiellement un acte de connaissance ou de reconnaissance de quelque chose, et ce procédé de cognition est expliqué comme la reconnaissance de la sensation particulière ou de tout autre état mental comme mien, *comme* modification du sujet conscient ou moi. Ainsi donc, il existe une chose telle qu'un goût exquis et aussi la conscience de cette sensation, comme une sensation dont je suis le sujet. Sur cette hypothèse, il est facile de s'imaginer que l'événement mental puisse se produire sans être remarqué par « l'œil » de la conscience, soit à cause de sa durée éphémère soit à cause de la préoccupation de l'organe visuel. En d'autres termes, la sensation peut exister, mais ne pas être reconnue comme mienne, et par conséquent se trouver hors des limites de la conscience proprement dite.

Il va de soi qu'il est possible de donner à un mot la signification qui nous plaît, pourvu qu'elle embrasse tous les faits qu'il exprime communément. Mettant ceci en pratique, nous trouverons, je pense, que la conscience ne peut pas être regardée comme la même chose que la conscience de soi-même [1], comme étant la connaissance par l'esprit de ses propres modifications en tant que modifications. Cette interprétation peut convenir à quelques-uns des faits; elle ne convient pas à d'autre. Par exemple, je souffre d'élancements violents d'un mal de dent. A ce moment, il n'y a rien de pareil à une conscience de soi-même contenu dans l'état mental. Le seul élément de cognition que l'on puisse découvrir est un vague sentiment que la sensation présente est une sensation pénible et d'une intensité particulière. La seule chose qui existe en ce moment, autant que je puis m'en rendre compte, est une sensation de peine, coexistante avec cette activité intellectuelle

1. La coexistence même des deux termes conscience et conscience soi semble désigner une distinction entre les choses qu'ils expriment.

naissante. Suis-je donc alors inconscient? Personne, je crois, n'aurait la hardiesse de porter une telle affirmation. D'un autre côté, lorsque je suis entièrement perdu dans la contemplation d'un coucher de soleil, il n'y a dans le contenu mental du moment aucune conscience de soi-même, aucune reconnaissance d'un sujet se dissimulant sous le présent groupe de sensations et de pensées. Suis-je donc alors inconscient? Certainement non. Il doit être évident, d'après ces éclaircissements, qu'il est impossible de rendre le mot conscience synonyme de cette forme complexe d'activité connue sous le nom de conscience de soi-même. La conscience peut être presque complètement émotionnelle, avec la trace d'activité cognitive la plus faible que l'on puisse découvrir ; ou encore, elle peut être intellectuelle, mais tout à fait objective, auquel cas l'élément de la conscience de soi-même est également supprimé. La connaissance d'un état mental comme mien est quelque chose d'accidentel par rapport à la sensation et avec ce que nous appelons conscience [1].

En voilà assez quant à l'effort tenté pour donner à la conscience la même extension qu'à la conscience de soi-même. Il y a une autre définition de la conscience qui également, à première vue, tend à la rendre plus étroite que l'esprit, et qui est certainement plus plausible que la doctrine que nous venons d'examiner. C'est la théorie d'après laquelle le mot conscience est synonyme du mot attention. Le problème de l'attention est, parmi les nombreuses questions de la psychologie, une des plus intéressantes, et, quand sa nature sera parfaitement comprise, elle tendra sans contredit à éclairer le sens du mot conscience dans ses différentes acceptions. On peut admettre immédiatement qu'attention est la signification exacte de conscience quand on emploie ce mot dans le sens large et populaire. « Je n'ai eu aucunement conscience de l'inter-

1. Pour une démonstration plus complète de ce point, voir la discussion claire et magistrale de M. Bain sur la conscience (*Les émotions et la volonté*, p. 539 et suiv.). La complexité de l'idée de soi, qui est un élément de la conscience de soi-même, est bien démontrée dans l'habile analyse de M. Taine (*De l'intelligence*, livre troisième, chapitre premier).

ruption » signifie, si l'on examine la phrase de près : « Je n'ai fait aucune attention. L'impression a bien atteint mon esprit, mais n'a pas détourné mon attention de l'objet qui l'occupait à ce moment. » Maintenant cette idée de la conscience semble tout d'abord signaler une distinction entre un événement mental et la direction de la conscience vers cet objet, et par conséquent entre un événement mental et la conscience. Mais la conscience est-elle nécessairement comprise dans *la distinction* ? Je ne le pense pas. Il y a deux manières possibles de concevoir l'attention. Selon l'une, l'attention embrasse tous les états mentaux qui arrivent simultanément, bien qu'avec des degrés très inégaux de force, car il y a toujours quelque point de fixation pour ainsi dire, quelque sensation ou pensée qui occupe la plus grande somme d'attention [1]. Beaucoup de raisons appuient cette idée. L'observation interne peut découvrir dans le cas de l'idée la plus obscure, se cachant dans les zones extérieures de l'esprit, la direction d'une faible quantité d'attention, quand bien même ce serait là une opération excessivement rapide et fugitive. Si cette idée est juste, il s'ensuit alors évidemment que la conscience même conçue comme attention est aussi étendue que la vie mentale elle-même.

Cette interprétation, cependant, peut rencontrer des objections, comme étant peu commune et excessive. Adoptons donc la vue plus ordinaire que l'attention n'embrasse qu'une étendue limitée dans le champ tout entier de l'esprit à un moment donné ; les régions centrales étant fortement éclairées, les régions externes deviennent de plus en plus sombres, jusqu'à ce que nous atteignions un territoire complètement obscur. Cette vue, on peut le dire, suppose assurément l'existence des sensations et des autres événements mentaux hors de la conscience; il n'y a point de doute, dans le sens populaire du mot. Mais est-ce que ceux qui parlent de cette manière

1. Je n'entre pas ici dans la curieuse question de savoir quel nombre de sensations ou d'idées peut être embrassé simultanément par l'attention. On doit se rappeler que ce que nous appelons actes simultanés : l'attention comprend communément de nombreux et rapides actes successifs dans la direction de cette activité.

entendent réellement que tout ce qui se trouve en dehors du cercle qui forme, pour ainsi dire, la base du cône de cette attention, est absolument inconscient? Je ne le pense pas. Car comment pouvons-nous concevoir la direction volontaire de l'attention vers un objet dans cette sombre région, s'il n'y a absolument aucune conscience? Une réflexion attentive nous montrera que l'impression ou idée, quand elle est négligée, forme cependant toujours un élément de la conscience. L'esprit en a une connaissance obscure, bien qu'il ne la connaisse pas nécessairement comme « modification de lui-même », et dans ces limites elle existe dans la conscience. Une peine qui nous tourmente vaguement, par exemple, alors que les moucherons, l'été, piquent la figure ou les poignets du paysagiste absorbé dans son esquisse, est, strictement parlant, ressentie et par conséquent est un élément de la conscience, bien qu'elle puisse être ressentie au degré minimum, parce que l'attention a été fortement occupée par d'autres impressions.

Cependant, supposons que l'on dise que, lorsque l'attention de quelqu'un se porte sur l'un de ces états mentaux externes, il se présente immédiatement sous un aspect plus réel, plus intense qu'auparavant. Toujours est-il certain que l'acte de l'attention ne lui a pas donné cet accroissement d'énergie. Conséquemment, comme cet état intense complètement développé, elle doit avoir existé hors de la conscience. L'argument est ingénieux, mais il ne peut pas supporter un examen sérieux. Pourquoi n'accepterions-nous pas la suggestion évidente des faits que c'est l'acte de l'attention qui produit l'accroissement d'intensité dans la sensation ou dans l'idée? Dans les limites où l'observation et la réflexion psychologiques doivent nous guider, il faut considérer l'attention comme une condition de toute vie mentale intense. Ceci peut être mis en lumière par le fait familier que, toutes les fois qu'une impression acquiert un certain degré de force [1], elle attire l'attention par un effet réflexe tout à fait indépen-

1. Le degré, bien entendu, n'a pas de quantité constante, mais varie en raison directe du degré de préoccupation mentale.

dant de notre volonté. Même si les plus faibles degrés de nos sensations peuvent exister sans aucune action de l'attention, cette action est une condition auxiliaire de tous les degrés plus élevés. Une sensation de son n'existe qu'autant que nous y faisons attention, et, en l'absence de toute attention (si c'est possible), elle existe simplement comme une ombre naissante, comme l'obscure limite de ma vie consciente.

Le résultat de ce bref examen de la signification des mots esprit et conscience semble le suivant : bien que dans un sens et un sens large du terme conscience on puisse dire que les événements mentaux sont en dehors de la conscience, dans une autre signification plus stricte du mot, tout ce qui est mental est en même temps un élément de la conscience. En d'autres termes, une sensation ou idée peut être relativement « inconsciente » (quand on n'y fait pas attention), mais elle ne peut jamais l'être absolument. Si cette vue du sujet est exacte, c'est alors une contradiction de parler d'opérations mentales entièrement dépourvues de la qualité ou aspect de la conscience.

Cependant le lecteur peut soutenir encore que, en dépit des analyses et des définitions psychologiques, la science moderne affirme l'existence d'opérations complètement inconscientes dans notre vie mentale. C'est indirectement, sinon directement, que nous arrivons à affirmer l'existence de ces événements. Dans la perception externe, par exemple, il y a des actes d'inférence dont nous ne nous doutons pas le moins du monde. Les conclusions que tous les jours nous tirons quant à la distance et à la grandeur des objets, les opérations qui créent l'idéation dans un si grand nombre de prétendues illusions d'optique, tous ces actes passent trop rapidement pour tomber sous la conscience. Un auteur de grande autorité, Helmholtz, les appelle « inférences inconscientes » (unbewusste Schlüsse [1]). De même encore, la science physiologique

1. Helmholtz n'a pas grande confiance dans l'affirmation d'opérations mentales inconscientes dans le sens strict du mot. Il nous dit qu'il choisit le nom d'inférences inconscientes pour les opérations de la percepti...

nous dit que nos sensations élémentaires en apparence sont, en réalité, des combinaisons ou synthèses mentales. Suivant les célèbres recherches de Helmholtz, une note musicale est une consonnance formée de plusieurs éléments. Cependant nous n'avons aucune conscience de ces éléments et de leur synthèse. Il n'est pas juste, soutiendra-t-on, de dire de ces faits qu'ils contredisent nos conceptions physiologiques fondamentales. S'il en était ainsi, tant pis alors pour nos conceptions, qu'il faudrait remodeler pour les mettre d'accord avec les faits. Hartmann se sert souvent de ces leçons de la science moderne, et il sera nécessaire, en conséquence, pour un moment, de considérer la question sous ce rapport.

Donc, tout d'abort, quant aux opérations d'inférence qui sont trop rapides et trop peu marquées pour faire impression sur la conscience, j'admets volontiers qu'elles sont placées en dehors de la conscience [1]. Mais alors sont-elles le moins du monde des événements mentaux? Qu'il y ait des processus cérébraux, c'est-à-dire physiques, impliqués, en ce cas, c'est un fait assez certain; mais que ces processus soient accompagnés de quoi que ce soit de mental est une supposition tout à fait gratuite, et, puisqu'elle contredit radicalement nos conceptions psychologiques, on doit la rejeter. Je ne pénètre pas ici dans la signification ultime de la relation entre le corps et l'esprit. Quand même il existerait une substance spirituelle, on admet que celle-ci peut se servir du mécanisme corporel comme de son instrument dans les opérations élémentaires de la sensation et du mouvement corporel; et, s'il en est ainsi, je ne puis voir aucune objection à la supposition qu'elle peut remplir les vides dans son activité la plus complète, au moyen d'opérations

visuelle, parce que, dans leur résultat, elles sont précisément semblables aux raisonnements conscients. Pour tout le reste, il semble vouloir signifier par opérations mentales inconscientes celles qui ne sont pas soumises à la règle de la conscience de soi-même et de notre volonté. Celles-ci comprennent les opérations de reproduction idéale suivant les lois de l'association. (Voy. *Physiologische Optik.*, p. 430, 448, 449 et 804.)

1. Il peut être bon d'observer cependant que, comme Mill l'a démontré, le fait de ne pas se rappeler une opération mentale ne démontre pas sa non-existence comme une opération mentale naissante et fugitive.

strictement corporelles dans les soi-disant actions automatiques secondaires, telles que se promener, lire, et je puis ajouter dans la perception externe. Mais la science ne peut pas plus affirmer une substance spirituelle qu'une substance matérielle. Et, considérant les opérations mentales et corporelles simplement comme des phénomènes, il n'y a pas l'ombre d'une raison pour supposer quoi que ce soit dans ces « inférences inconscientes », en dehors de processus nerveux qui, par leur répétition fréquente, sont parvenus à une si grande facilité et à une si grande rapidité d'exécution qu'ils tombent au-dessous de la limite des conditions physiques nécessaires pour un changement mental [1].

Jetons maintenant un coup d'œil, pour un moment, sur l'autre ordre de faits qui militent pour ces conditions mentales inconscientes, à savoir la structure complexe de nos sensations simples en apparence. Un bruit (je conserve ce terme utile de M. Helmholtz, en dépit de l'objection de M. Ellis) est formé de nombres de notes partielles dont chacune équivaudrait à une sensation. D'où l'on conclut que, dans la sensation d'un bruit, il existe comme présents dans l'esprit des éléments dont nous sommes inconscients. Mais comment, peut-on répondre, savons-nous qu'ils sont *actuellement* présents? Tout ce que cette observation nous dit, c'est qu'une somme de conditions nerveuses qui, séparément, ont des effets mentaux particuliers, a, dans son état collectif, un effet nouveau et tout à fait dissemblable. Ou, si nous aimons mieux présenter la question d'une autre manière et dire que ces effets isolés s'unissent dans un nouvel effet, il est toujours inexact de parler de ces effets comme individuellement présents à l'esprit, puisqu'une individualité distincte dans un événement mental doit être considérée comme impliquant certaines conditions négatives, à savoir l'absence au même moment d'autres états propres à se mêler avec lui. On pourrait insister et dire, suivant

1. Il importe peu pour notre but actuel que ces répétitions soient bornées à la vie de l'individu, ou doivent être interprétées comme s'étendant à toute l'expérience collective de la race.

Helmholtz, que les éléments peuvent être choisis et reconnus après l'expérience. A ceci je répondrai que le fait auquel on fait ici allusion n'est qu'une preuve qu'une concentration d'attention est une condition pour une vie mentale distincte, et que l'élévation d'un ton partiel à une hauteur discriminative consciente est ici en partie le produit d'un acte d'attention.

Notre contradicteur continue : Comment, dit-il, notre attention peut-elle s'attacher à l'élément particulier de la sensation s'il n'a encore aucune existence dans notre esprit ? Il y a deux manières possibles de concevoir que cela puisse arriver. Tout d'abord, l'opération physique qui se cache sous l'attention peut accidentellement se diriger vers la surface centrale particulière qui est impliquée dans la sensation partielle et élever ainsi son intensité jusqu'à la hauteur nécessaire. En second lieu, les processus nerveux contenus dans l'impression partielle peuvent atteindre la limite de conscience antérieurement à un acte volontaire d'attention. Les manières par lesquelles l'intensité d'un facteur particulier d'un processus nerveux complexe s'accentue résultent de la co-opération d'une idée préexistante, ou, plus correctement, le processus nerveux central est le corrélatif de l'idée. Helmholtz insiste sur le besoin d'une anticipation évidente de la sensation particulière considérée. Ceci n'est qu'un exemple de la manière par laquelle les idées préexistantes aident à conditionner l'impression physique et à l'élever dans la région de la conscience.

La même manière de raisonner s'applique exactement à la théorie qu'une sensation est composée d'une série d'éléments d'états mentaux les plus vagues ou de « chocs nerveux ». Dire que la sensation qui appartient à chacun de ces chocs (à supposer qu'il y ait une telle sensation) est présente à l'esprit durant une sensation, c'est la solution de la question tout entière. Une observation exacte amène seulement à la conclusion que les états mentaux individuels ont leur limite minimum de durée, et qu'alors elle n'est pas atteinte dans les processus nerveux : ils se confondent dans un état unique qu'il est impossible de décomposer.

Je soutiendrai alors que la science moderne, aussi bien physiologique que psychologique, est incapable d'avancer aucune preuve des éléments inconscients dans l'esprit humain [1]. Une telle preuve, dans le cas précis qui nous occupe, ne se peut atteindre. Un semblant de preuve peut seul être offert au moyen de quelque conception métaphysique latente, puisque cet esprit est une substance qui doit être *toujours* active.

Mais, si notre vue est la vue exacte, il s'ensuit que la contradiction que nous avons vue auparavant impliquée dans toutes les tentatives pour concevoir l'esprit comme plus vaste que la conscience doit être considérée comme valable contre toute extension de l'esprit dans la région des événements physiques inconscients, car une telle extension contredit directement les premières conceptions de l'esprit comme formé des seuls phénomènes mentaux que nous puissions directement observer. C'est ce que Schopenhauer et Hartmann cherchent

1. Depuis que j'ai écrit ceci, mon attention a été appelée sur une habile réfutation de l'hypothèse des opérations mentales inconscientes par le docteur Franz Brentano (*Psychologie*, liv. II, ch. II). L'auteur, qui dirige plus spécialement son argumentation contre Hartmann, soutient que de tels événements mentaux inconscients ne peuvent s'inposer ni comme causes des plus récents phénomènes conscients (comme dans un rapide enchaînement de raisons), ni comme les effets de processus physiques qui n'affectent pas la conscience (comme dans le cas sur lequel insiste sir W. Hamilton, savoir une stimulation du sensorium dont l'intensité n'atteint pas le seuil de la sensation consciente). Le lecteur verra que l'argumentation dans le texte suit presque le même chemin, bien que j'admette volontiers que le docteur Brentano a l'avantage sur moi au point de vue de la classification des arguments.

Parmi les autres discussions récentes sur cette question, le lecteur pourra se référer à Wundt (*Grundzuge der physiologischen Psychologie*, ch. 18), Maudsley (*The physiology of Mind*, spécialement p. 94 seq. et p. 241 seq.) et G. H. Lewes (*La base physique de l'esprit*, problème III, ch. IV). M. Lewes semble exclure aussi clairement l'idée d'une vie mentale absolument privée de conscience. Il voudrait réserver le terme d'inconscient pour la masse vague et mal définie de la sensation (*sentience*), qu'il regarde comme le corrélatif d'une vaste partie des processus nerveux du moment. Jusqu'à quel point M. Lewes a raison de dire que tout processus nerveux (*neurility*) a son côté subjectif (*sensation* ou *sentience*), c'est une question qui ne nous intéresse pas ici spécialement. Autant que je puis comprendre cet écrivain, tous les phénomènes subjectifs affectent tant soit peu la conscience, même quand ils ne sont pas différenciés en sensations distinctes.

visiblement et ouvertement à accomplir, et leur manière de procéder est ainsi condamnée *ab initio* [1].

Jusqu'ici, j'ai parlé de la conscience sous son point de vue subjectif, comme ce qui constitue mon expérience présente et immédiate. Mais il y a une autre signification familière de ce terme. Nous pouvons considérer l'esprit sous un aspect plus

1. Tout psychologue sérieux doit profondément regretter le mal accompli par cette idée d'opérations mentales inconscientes dans la psychologie contemporaine, ainsi que la science qui en dépend, l'esthétique. Il doit être évident que cette idée n'est vraiment propre qu'à jouer le rôle de *deus ex machinâ*, toutes les fois que nous sommes dans l'ignorance des faits et que nous ne voulons pas attendre la lumière. Car, après tout, le recours à cette hypothèse ne fait que proclamer l'ignorance que l'écrivain a des faits, tandis que la nature inexplicable de cette hypothèse est une considération qui d'elle-même devrait avertir les vrais amis de la science de s'en écarter comme justifiant tout caprice intellectuel sur ce terrain. Les lecteurs de la littérature allemande contemporaine, spécialement de la critique esthétique, n'ont pas besoin d'exemples des tristes influences de cette idée.

Un exemple frappant du caractère absolument antiscientifique de ce recours à des opérations mentales inconscientes se trouve dans l'exposé que fait Hartmann de l'émotion sexuelle. Il imite Schopenhauer, qui le premier de tous cherche à entourer le phénomène dont il doit rendre compte d'un nuage factice de mystère. L'impulsion qui fait choisir à un amant un être particulier et à l'ériger en un objet de passion absorbante est, dit-on, quelque chose de trop vaste, de trop profond pour qu'on en rende compte par des motifs conscients, même avec l'aide d'un puissant instinct corporel (par parenthèse, Hartmann et Schopenhauer donnent tous deux une interprétation inexacte de la passion de l'amour, comme lorsqu'ils établissent que les gens choisissent invariablement ceux qui moralement et physiquement les complètent). Ainsi, on fait un miracle d'un phénomène qui admet, même dans l'état présent de nos connaissances physiologiques et biologiques, une explication tout à fait naturelle et scientifique. En conséquence, nous devons avoir un thaumaturge, un extrait de miracles sous forme de l'Inconscient qui est toujours dans l'attente caché derrière les phénomènes et est prêt à apparaître dès qu'il en est prévenu. Le fait d'un homme se choisissant telle femme en particulier pour amante est un mystère trop profond pour être convenablement éclairci par des considérations psychologiques, tels que les goûts personnels, acquis ou hérités, les effets d'associations anciennes, l'impressionnabilité différente de l'esprit émotionnel en différents moments et dans des circonstances différentes, et ainsi de suite. On doit se rapporter à l'influence magique d'un dessein insconscient, savoir l'intention de créer un nouveau membre de l'espèce, complet et typique. Le sens commun naturellement se demande comment nombre d'enfants se conforment à ce type parfait, et aussi jusqu'à quel point la direction particulière de l'amour est après tout une matière accidentelle en tant qu'il s'agit de l'amant? Mais Hartmann, comme Schopenhauer, voit dans les mouvements de cette passion un joli sujet de surnaturel et de mode occulte d'explications, et le bon sens ne doit pas avoir l'audace d'entrer comme un intrus dans la pénombre religieuse de cette région sacrée.

large et objectif, comme un agrégat d'esprits mentaux s'étendant dans le temps, et nous pouvons appeler cette totalité une conscience. Considéré de cette manière, il se présente comme une série de phénomènes qui prend la forme d'un développement graduel, depuis le simple, le vague et l'homogène, jusqu'au multiforme, au défini et à l'hétérogène.

Dans cet ordre, toute pensée, toute sensation particulière apparaît comme le produit d'événements antérieurs du développement et existe seulement dans cette connexion. C'est-à-dire que chaque événement mental est considéré comme partie de la conscience en ce sens qu'il forme un anneau dans la chaîne continue du développement mental. Cette continuité, cette unité de conscience est considérée comme reliée à un agrégat physique défini, à savoir une structure cérébrale et nerveuse dans un organisme vivant.

Cela étant ainsi, nous ne pouvons inférer l'existence d'événements mentaux dans la nature que là où nous trouvons cette série ordonnée et continue. Nous arrivons, par le raisonnement, à l'existence non pas de pensées ou de sensations flottantes et isolées, mais d'esprits collectifs, quelque rudimentaires qu'ils puissent être. Laissant de côté pour le moment la question de savoir jusqu'à quel point nous sommes autorisés à supposer l'existence d'analogues de tels courants de conscience dans le monde qui nous environne, nous voyons que, si nous voulons éviter la contradiction, nous ne devons pas inférer la présence d'événements mentaux séparés, là où ne pouvons pas également inférer l'existence d'une série mentale. Or ces conditions de raisonnement ont été tout à fait négligées par Schopenhauer et Hartmann. Le dernier plus spécialement raisonne d'après des volitions et des prévisions isolées dans les régions obscures de notre organisme corporel, et autre part encore, sans prendre soin de s'enquérir si de tels événements mentaux sont concevables à part d'une conscience qui enveloppe le tout. C'est ainsi encore que sa résolution d'une force atomique en quelque chose de quasi mental implique l'erreur que la vie mentale survient en l'absence de toutes

les conditions de différenciation et d'agrégation telles que nous rencontrons dans le cerveau humain. En d'autres termes, il n'y a rien dans aucune de ces forces qu'un phénomène mental qui ne change point, sans aucune de ces successions, de ces altérations, de ces groupements qui sont les conditions de la genèse de tout phénomène mental.

Nous voyons donc que Hartmann tombe dans une double contradiction lorsque, avec une insouciance caractéristique, il ramasse des fragments d'inconscience mentale dans toutes les parties du *terrain* physique : tout d'abord, en ce qu'il dit de l'esprit inconscient ; secondement, en ce qu'il dit des événements mentaux inconscients comme complètement détachés et indépendants d'un esprit collectif ou d'une conscience enveloppante.

Et maintenant, jetons un coup d'œil sur la nature de « l'évidence » que Schopenhauer et Hartmann invoquent en faveur de ces manifestations isolées de l'esprit dans la nature physique. On peut supposer que cette évidence est des plus fortes, alors qu'elle est acceptée en dépit des contradictions que nous venons de signaler. Est-ce là véritablement le cas ?

Les forces atomiques ou matérielles de la nature, disent ces écrivains, peuvent se résoudre en attractions et en répulsions. Mais nous ne pouvons concevoir ces processus que comme des modes de volition, c'est-à-dire comme une sorte d'effort vers un but. Schopenhauer dit avec raison que la « force » est quelque chose de complètement mystérieux et ne peut réellement devenir une réalité qu'envisagée comme volonté. Mais qu'arrivera-t-il si la science proprement dite n'affirme pas l'existence d'une réalité telle que la force, pas plus qu'elle n'affirme l'existence de la matière ? Scientifiquement, la « force » n'est qu'un mot qui groupe ensemble une certaine classe de phénomènes, tels que les phénomènes électriques, chimiques, et ainsi de suite. On suppose que ces phénomènes peuvent se réduire au mouvement, comme leur substratum commun. Mais le mouvement lui-même est aussi bien un phénomène qu'une impression de chaleur ou de lumière.

Une force atomique n'est qu'une série de ces phénomènes, et il n'y a aucune différence pour le caractère essentiel de tels processus atomiques qu'ils se trouvent en dehors des limites de notre perception sensuelle. Car ils sont toujours conçus comme impressions sensibles, et ils ne seraient que des idées sans la moindre signification s'ils n'avaient pas cette base [1].

Mais, soutiendra-t-on, les forces physiques signifient *quelque* chose de plus que le mouvement actuel. La force de répulsion existe, par exemple, dit-on, même quand les mouvements de répulsion sont contrecarrés par une résistance extérieure. En d'autres termes, « force » signifie en plus de mouvement actuel, tendance au mouvement. Sans doute. Mais qu'est une tendance, sinon une pure fiction? Tout ce que l'observation m'apprend, c'est que certains mouvements suivent certaines conditions. Lorsque ces conditions ne sont pas réalisées, j'invente au-dessus du mouvement lui-même quelque chose à qui je donne une existence réelle. A la vérité cependant, cette tendance n'est qu'une projection dans la région de l'existence objective d'une certaine prévision dans mon esprit, l'assurance qu'un mouvement de semblable espèce reparaîtra, alors que les conditions négatives seront de nouveau réalisées. Cette fiction est d'un grand usage dans la science, pourvu toujours qu'elle soit reconnue comme fiction. Ainsi, dans la grande découverte de la génération présente, le principe de la conservation de l'énergie, les tendances vers le mouvement sont unies au mouvement actuel, et leur somme est affirmée comme constante. Mais ce principe ne contient pas plus la supposition de la force comme entité réelle que la conception de la tendance ne suppose une entité présente occulte [2].

1. Voy. la distinction établie par M. G. H. Lewes entre « l'extra-sensible et le « supra-sensible » (*Problèmes de la vie et de l'esprit*, vol. I, prob. ch. III).

2. La supposition opposée que la science physique enseigne l'existence d'une entité, la force, est évidemment le produit de la confusion du rêve de la science et de la métaphysique. L'expression la plus remarquable de cette confusion qui me soit connue se rencontre dans un ouvrage récent par le professeur Birks intitulé : *Fatalisme physique moderne*. Dans ce volume, pages 137 et suiv., on dit : « C'est dans la région du noumène

A la vérité, la science ne peut pas affirmer l'existence d'une réalité dynamique quelconque, de sorte qu'elle n'offre aucun fondement pour la construction de la volonté dans la nature. J'accorde que, si l'on avait la preuve que la force est une réalité dans le monde physique, nous serions forcés pour nous en faire idée de prendre pour type nos volitions. Mais, puisque ce n'est dans la science pure qu'une utile fiction, on ne peut en faire la base d'une inférence, comme celle que Hartmann cherche à en tirer. Si attraction et répulsion ne signifient pas autre chose que mouvement dans des directions données et notre prévision d'un tel mouvement, c'est le comble de l'erreur de soutenir qu'elles impliquent nécessairement l' « effort » et le « désir [1] ».

En voilà donc assez quant à l'évidence scientifique invoquée en faveur de l'existence des actes volitionnels, tels que l'effort et le désir, dans le monde inorganique. La preuve de ces manifestations isolées de la volonté dans le monde organique a-t-elle plus de solidité ? Ici, la volonté revêt une forme moins vague et, assistée par la représentation ou prévision mentale, doit être envisagée comme un acte d'intention définie. Dans la réparation d'un tissu par exemple, nous voyons, suivant Hartmann , l'action d'une intention définie de ce

non du phénomène... des choses et non des sensations... des forces localisées, et non des apparences externes, que les principales découvertes e la physique moderne ont leur origine. » Puis l'écrivain continue pour affirmer que ce fut alors que Newton, cessant de borner ses vues aux hénomènes, mais dirigeant son attention vers les forces nouménales u'ils dissimulent malgré eux, le plus grand pas en avant a été fait, dans le développement de la science physique, qui ait jamais eu lieu depuis le commencement des siècles.

1. L'existence de la volonté dans la nature inanimée ne peut donc jamais être appuyée par la science. Si on la soutient le moins du monde, ce doit être sur des bases qui sont métaphysiques et non scientifiques. Le 'ondement ordinaire de cette affirmation, c'est que, dans la résistance faite par un objet extérieur à mon effort corporel, l'existence d'une volonté, force autre que la mienne, est immédiatement connue par intuition.

Cette objection a été soutenue récemment avec beaucoup d'ardeur et dans un ouvrage très curieux intitulé *Philosophie sans hypothèses*, par e rév. T. P. Kirkman. Je ne puis entrer dans ce point de vue de la question, puisqu'il se trouve évidemment hors des limites de la science proprement dite. La valeur logique de l'argument a été, je pense, traitée à 'ond par J. S. Mill, dans sa *Logique*, livre III, ch. V, § 9.

genre ; de même, dans le développement de l'organisme, les actes de reproduction, et ainsi de suite.

Comme exemple de la manière de raisonner de Hartmann, je ne puis faire mieux que de choisir la théorie particulière de la force nerveuse motrice à laquelle nous avons déjà fait allusion. Dans la volonté de mouvoir mon petit doigt, nous devons supposer, dit Hartmann, que, en sus de la volition *consciente* qui agit sur le cerveau, il y a une autre volition inconsciente qui agit sur le point P dans le cervelet, ou moelle allongée, d'où le nerf moteur prend la naissance (pourquoi pas aussi, plus bas, dans les centres moteurs de l'épine dorsale ?), et cet acte inconscient implique évidemment une représentation du point P sur laquelle il doit agir. Que doit-on dire, demandera-t-on, de la « science, » à laquelle on recourt ici ? Cette vue tout-à-fait originale du mouvement volontaire est émise comme un moyen d'éluder une difficulté supposée, savoir le fait que, dans la volition, il n'y a aucune connaissance d'un nerf moteur ou muscle, que le contenu tout entier de l'esprit dans la volition est le mouvement même. Mais cette difficulté est-*elle* réelle ? Certainement non. Tout ce que nous avons besoin de supposer, afin de comprendre qu'un mouvement défini résulte d'une volition définie, c'est que cette opération mentale doit se relier à l'excitation de quelque espace central, qui entraîne comme sa conséquence physique, la décharge extérieure d'une énergie motrice vers le muscle ou les muscles particuliers intéressés [1]. Si c'est là tout ce qui est exigé, pourquoi serait-il nécessaire que la volition excitât immédiatement le second point de départ du nerf moteur dans le centre inférieur, alors que son excitation est la conséquence exclusivement physique d'une excitation de l'aire de la volition consciente elle-même, à sa-

1. Le problème de l'action de l'esprit sur le corps n'est pas posé ici puisque l'opération volitionnelle elle-même se peut concevoir comme action concomitante d'une opération cérébrale simultanée. De plus, je ne recherche pas ici quel est le contenu précis de la conscience volitionnelle et jusqu'à quel point la force nerveuse motrice actuelle est précédée par la représentation des sensations accompagnant l'innervation et la contraction musculaire.

voir de certains éléments dans la région antérieure du cerveau? Hartmann dit qu'il n'y a aucunes connexions mécaniques concevables à l'aide desquelles cette excitation puisse s'effectuer. Mais cette affirmation ne fait que mettre en lumière l'ignorance de l'auteur en ce qui concerne les plus récentes recherches physiologiques, comme aussi sa promptitude à émettre des propositions négatives qui, dans l'espèce, n'admettent aucune preuve.

Il est difficile de supposer que Hartmann soit sérieux en maintenant qu'il se place ici sur un terrain scientifique, si l'on considère que c'est l'esprit même de la science biologique contemporaine auquel il vise, que d'éliminer le point de vue téléologique, et que de réduire tous les problèmes du développement organique à des principes mécaniques. Vous pouvez vous quereller avec la science moderne pour sa présomption, quand elle suppose qu'elle peut exprimer des opérations vitales en termes de mouvement et qu'elle les soumet ainsi à des lois mécaniques; mais il est absurde de dire que vous procédez scientifiquement, aussi longtemps que vous vous placez hors du terrain de la science moderne. La science peut faire défaut; alors la métaphysique ou quelque autre chose peut s'avancer pour combler la lacune. En tout cas, ce sera quelque chose de très différent dans sa méthode et dans son estimation logique de ce que nous entendons maintenant par science [1].

1. Le caractère complètement anti-scientifique du procédé de Hartmann se montre sous une lumière frappante dans son effort forcé pour appliquer le calcul des probabilités au problème qui doit expliquer les effets organiques. Supposons que nous avons à expliquer un phénomène donné M. Que $\frac{1}{x}$ représente la probabilité qu'il est produit par quelque cause matérielle; la probabilité d'une cause mentale est donc $1 \frac{1}{x}$. Maintenant, si nous sommes incapables de découvrir une cause matérielle ou mécanique, $\frac{1}{x}$ devient une quantité infinitésimale, et ainsi la probabilité alternative se rapproche de l'unité qui représente la certitude. La simple supposition que le biologiste a le choix entre les causes matérielles et mentales, et la supposition plus ample que le fait de notre ignorance présente de la cause matérielle d'un phénomène rend l'existence d'une telle cause infiniment improbable indiquent suffisamment les aptitudes de Hartmann comme interprète de la science. Pour un exposé frappant de la

Le rapport actuel de la science au problème de la finalité dans la nature est simplement celui-ci : les méthodes biologiques cherchent à interpréter toutes les opérations vitales comme des mouvements qui, bien que compliqués, obéissent aux lois universelles du mouvement physique. La méthode d'évolution cherche à assigner des antécédents mécaniques définis à la chaîne des mouvements contenus dans la croissance et le développement de l'individu. Elle propose aussi une explication purement mécanique de l'origine des formes variées de la vie organique. De cette manière, elle essaye de plus de rendre compte de ces nombreuses adaptations de la structure à la fonction, qui auparavant étaient regardées comme tout à fait inexplicables par le principe de la causation physique. Ainsi, c'est le problème distinct de la science physiologique moderne de réduire tous les faits de la vie au jeu de forces mécaniques.

Mais, encore une fois, la grande doctrine de la conservation de l'énergie, poussée jusqu'à ses conséquences logiques, a conduit à la théorie de l'automatisme animal et humain, à savoir que toutes les actions de nos organes corporels, volontaires aussi bien qu'involontaires, sont entièrement expliquées comme résultats d'opérations mécaniques. Suivant cette vue, la conscience n'est pas une maille essentielle dans la chaîne des événements physiques qui constituent notre vie corporelle. Voir, entendre, parler, marcher, même les processus cérébraux qui se dissimulent derrière la pensée, se produiraient absolument de la même manière, s'il n'y avait aucun esprit conscient présent. Il en résulte que l'esprit ne peut jamais être une inférence nécessaire, dans quelque région que ce soit du monde physique. Il n'est exigé comme cause d'aucun mouvement connu. Il ne peut pas, à proprement parler, être considéré comme un effet nécessaire d'aucun groupe de mouvements. Tout au plus peut-on le supposer, par raison d'analogie quand se présente de lui-même un groupe de conditions ressem-

nature antiscientifique de ce raisonnement téléologique et de son identité avec les grossières inférences du sauvage, voy. Lange, *Geschichte des Materialismus*, livre II, part. II, chap. IV, *Darwinismus und Teleologie*.

blant à celles qui paraissent soutenir notre propre conscience.

Telle étant l'attitude présente de la science, on doit confesser que les efforts de Hartmann pour donner une base à ses prétendues découvertes d'intuition dans la nature inanimée sur la science et l'induction, sont à peu près aussi frappants qu'un anachronisme que l'on rencontrerait dans l'histoire de la pensée. A la vérité, sa méthode, bien loin d'être « inductive », est aussi antiscientifique que celle de l'un des téléologistes d'autrefois. Elle repose complètement sur la découverte imaginaire d'une opération physique ayant une vague ressemblance avec l'action humaine consciente, et ressemble autant à de l'anthropomorphisme que les idées religieuses les plus anciennes et les plus rudimentaires sur le monde extérieur. Même quand l'auteur semble se mettre à l'œuvre avec quelque peu d'esprit scientifique, comme lorsqu'il critique le darwinisme, la prédominance des idées anti-scientifiques s'impose continuellement à l'attention du lecteur. L'argument tout entier est, en fait, une sorte de pétition de principe; la sélection naturelle ne peut pas expliquer les changements morphologiques et la tendance à un développement progressif, précisément parce que ceux-ci exigent l'action de la volonté.

Il suit de ce que l'on a dit auparavant que, si le mental doit s'affirmer dans le physique, ce doit être comme un agrégat conscient, c'est-à-dire comme un esprit individuel collectif. Jusqu'à quel point la méthode de l'analyse, qui, comme nous l'avons vu, est la seule que nous puissions employer, nous entraînera à animer les objets matériels d'une vie consciente, c'est là une question délicate, sur laquelle jusqu'ici la science a gardé le silence. On peut peut-être regarder comme certain que nous ne projetterons jamais la région de la conscience au delà des limites de l'organisation nerveuse. Cependant nous ne connaissons pas encore quelles sont ces limites. Des instruments plus perfectionnés peuvent révéler un système nerveux rudimentaire dans les plantes; et il n'y a rien d'absurde dans l'hypothèse qu'avec les progrès de la science nous pourrons être amené à conjecturer la présence d'un système de ce genre

même dans les êtres du monde inorganique. Cependant, c'est à peine si notre présente recherche nous amène à cette question. Schopenhauer et Hartmann ne se soucient nullement des limites de la vie consciente. Ce qu'ils désirent, c'est de rapporter une volition isolée, ou un courant de volition, à ce point-ci ou à ce point-là. Sur ces fondations fragiles, ils peuvent bâtir leur édifice ontologique, leur volonté universelle. Ce sur quoi il faut insister ici, c'est que toute inférence de ce genre diffère, *toto cœlo,* du procédé par analogie pure qui infère comme probabilité quelque chose de correspondant à la conscience humaine partout où se présente un substratum matériel adéquat pour ces opérations de ségrégation et d'agrégation dans lesquelles, comme nous l'avons vu, existe la conscience [1].

1. En donnant une analyse de la doctrine de Hartmann dans la *Fortnighthy Rewiew*, il y a quelques mois, j'écrivais : « L'insuccès complet de Hartmann à établir son esprit extraconscient sur une base physiologique peut se voir peut-être dans le fait qu'aucun homme d'une réputation scientifique ne s'est soucié de traiter de ses arguments, tandis que des hommes qui n'avaient pas une grande autorité scientifique ont non seulement essayé de renverser les positions de Hartmann, mais ont réellement réussi à le faire. Nous faisons surtout allusion à l'attaque un peu vague, mais effective du docteur Stiebeling dans son *Naturwissenschaft gegen Philosophie*, qu'un disciple de Hartmann a jugé bon de réfuter pas à pas, et aux critiques faites sur les conclusions scientifiques de Hartmann par W. Thobias, dans son ouvrage *Die Grenzen der Philosophie.* Une démonstration beaucoup plus profonde de l'impossibilité de soutenir les suppositions biologiques de Hartmann et de leur nature essentiellement antiscientifique peut se trouver dans un ouvrage intitulé *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie* (Berlin, 1872).

Dans ce dernier ouvrage, on suggère qu'une grande partie du système de Hartmann a été composée avant que l'auteur eût étudié Darwin. A ceci, on peut maintenant ajouter que les aptitudes de Hartmann pour les sciences naturelles ont été éprouvées par une autorité en science biologique, qui n'est pas médiocre, celle du professeur Oscar Schmidt. Dans un petit volume intitulé *Die naturwissenschafslichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten*, Schmidt examine la base de la science naturelle que Hartmann se vante d'avoir donnée à son système, et le résultat est assez désastreux pour les prétentions de Hartmann. Le critique prouve que Hartmann a maintes et maintes fois recours à des écrivains sur des sujets biologiques, maintenant reconnus comme n'ayant aucun valeur, exactement comme s'ils étaient au même niveau que les plus récentes autorités. Il met de plus sur le compte de Hartmann nombre d'inexactitudes, quant aux faits qu'il constate, prouvant que ses lectures scientifiques doivent avoir été partiales et hâtives. Enfin, dans une habile

revue de toute la méthode de Hartmann dans l'interprétation biologique des phénomènes, tels que croissance, reproduction et développement de l'espèce, Schmidt met en lumière le caractère essentiellement antiscientifique de la position de Hartmann. Il accuse Hartmann de crédulité et même d'un certain penchant à la superstition, et il affirme que par le mécanisme naturel de l'inconscient il s'arrange simplement de manière à « couvrir d'un mot un phénomène mal observé, ou ce qui est inconnu, c'est-à-dire ce qui n'a pas encore été l'objet d'investigations suffisantes. » La réponse de Schmidt à l'attaque de Hartmann contre le darwinisme est particulièrement habile. Citons les propres paroles de la conclusion du critique :

« La philosophie de l'Inconscient prétend posséder un principe supérieur à ceux des sciences naturelles, à contempler le monde de la hauteur des recherches modernes, et avoir obtenu, d'après la méthode inductive, des résultats qui s'étendent au delà de la connaissance scientifique. Nous avons prouvé que la philosophie de l'Inconscient n'est pas capable d'apprécier les dates et les faits qui sont à son service, de distinguer ce qui est douteux de ce qui est reçu comme certain, ce qui est une fausse interprétation de ce qui est une interprétation naturelle ; que dis-je? nous avons prouvé que, par amour pour un principe qui a été légué par le passé, elle sacrifie le progrès à des théories surannées qui ont été vaincues par la science naturelle.

« Ainsi, à son induction il manque la première condition, l'exactitude des affirmations dont doit sortir son système et dont les lois générales et les principes doivent être inférés. Ces dernières, par conséquent, n'ont aucun droit à être reconnues par nous, non plus que les conclusions par déduction.

« Les sciences du monde organique que la « philosophie de l'inconscient » désire prendre sous sa protection déclinent cette protection et même son alliance. Elles se suffisent à elles-mêmes. Elles sont si bien une philosophie naturelle que indépendamment, suivant leur méthode, elles tirent des conclusions en ce qui touche les causes et la connexion du monde phénoménal. »

CHAPITRE IX

BASE SCIENTIFIQUE DU PESSIMISME : (*B*) INTERPRÉTATION PESSIMISTE DE L'ESPRIT

La volonté considérée comme substance et la volonté telle qu'elle est conçue par la psychologie moderne. — L'idée que les pessimistes se font de la volonté confond la volition et le sentiment. — Elle confond la volition et les impulsions actives et instinctives. — Caractères distinctifs de la volition et des impulsions instinctives. — Nature complexe de la volonté. — Traits caractéristiques de la volition supérieure. — Confusion de la volonté avec le désir. — Analyse du désir. — Le désir contrôlé par la volition. — Sommaire des erreurs des pessimistes dans leur conception du désir. — Leur idée de la relation du plaisir et de la peine avec la volonté. — Indépendance de ces sentiments du désir et de la volonté. — Relation réelle du plaisir et de la peine avec la volonté. — Nature du plaisir négatif et de la satisfaction du désir. — Rapport de la répétition et de l'habitude avec l'intensité relative des plaisirs et des peines négatifs. — Examen de la doctrine de Hartmann sur l'épuisement nerveux. — La fatigue n'est pas la conséquence invariable d'une stimulation produite par un plaisir prolongé. — Effets de la stimulation d'une peine prolongée. — Différents effets de la prolongation et du renouvellement des impressions pénibles et agréables. — Opinion de Hartmann, qui pense que le plaisir ne compense pas pleinement la peine. — Elle est réfutée par la conception du plaisir et de la peine comme des sentiments actuels simultanés. — En considérant le plaisir et la peine comme des effets conjoints d'une seule action. — Valeur scientifique de l'idée des pessimistes sur l'ennui.

Dans le chapitre précédent, qui peut sembler au lecteur une sorte de digression, j'ai cherché à montrer qu'il n'y a aucune preuve scientifique de l'existence de la volonté comme principe actif dans la nature physique. Dans la proportion où cet effort a réussi, une face de la construction scientifique des pessimistes a été minée et détruite. Même en supposant que la misère de la vie provienne de la volonté, nous pouvons du moins nous consoler en pensant que l'existence de ce prin-

cipemauvais n'est pas considérée comme étant la nature essentielle de toutes les choses physiques. Tout au plus a-t-il une existence limitée, et ainsi une voie semble ouverte pour une réduction possible du mal à une quantité assez modérée.

Mais maintenant se présente une autre question : Est-ce que la volonté, qui est comme un facteur des esprits conscients, est telle que Schopenhauer et Hartmann le pensent? et, s'ils ont mal interprété les faits, est-ce que cette mauvaise interprétation implique comme conséquence le caractère erroné de la proposition que la volonté est en nous-même une source de misère? En discutant cette partie de la doctrine pessimiste, je puis très vraisemblablement paraître de temps à autre reproduire des vérités psychologiques banales; cependant, si l'on trouve que de telles vérités ont été complètement négligées par les écrivains contemporains, comment serait-il superflu d'en renouveler l'affirmation? Tout d'abord, il est évident que Schopenhauer et Hartmann entendent par volonté quelque chose d'unique et de substantiel, un substratum unique et permanent dans l'esprit individuel. En fait, la volonté est aussi une faculté ou essence occulte pareille aux conceptions nuageuses des scolastiques. Maintenant il n'est peut-être pas inutile de remarquer que la psychologie scientifique moderne ne connaît rien d'une telle entité. Comme science des phénomènes et de leurs lois, elle se borne à la considération des opérations de volition et écarte complètement l'hypothèse d'une volonté substantielle, comme inutile et antiscientifique. En faisant revivre cette idée, les pessimistes montrent que leur méthode est réellement une méthode métaphysique et que leurs nombreuses professions de bonne foi scientifique sont illusoires. La manière dont Schopenhauer suppose, sans le moindre examen du sujet, que par la simple introspection nous pouvons arriver à une réalité substantielle des phénomènes sous forme de volonté, n'est que l'un des nombreux exemples du caractère de sa science d'amateur [1]. Comment, demandera le lecteur

1. Que Schopenhauer ait manqué des qualités essentielles à un esprit scientifique sévère et prudent, cela ressort des nombreux passages aux-

étonné, peut-on atteindre cette réalité? Ce n'est pas par la perception ordinaire, car celle ci est limitée aux phénomènes. Est-ce donc une inférence nécessaire des phénomènes, une croyance instinctive qui accompagne une perception, ou quoi? Schopenhauer ne se soucie pas de descendre dans de telles questions. Dès un point de départ où il semble chercher un terrain solide dans les faits psychologiques, il suppose avec une parfaite tranquillité le principe ontologique même *qu'il doit* ainsi prouver. Il a besoin de conclure de l'existence de la volition en nous que la volonté est le principe de toutes choses; il néglige toutefois le moyen terme dans son argumentation, à savoir la transition des opérations de la volition à une entité qui se dissimule derrière ces opérations.

La volonté n'étant donc rien scientifiquement qu'une somme d'opérations, l'examen suivant touchera aux opérations mentales qui peuvent avec raison être comprises sous cette dénomination. Un simple coup d'œil sur les systèmes de Schopenhauer et de Hartmann suffira à montrer que chez eux le mot comprend tous les phénomènes mentaux autres que les phénomènes intellectuels. Ils parlent de la volonté tantôt comme d'une impulsion, tantôt comme d'un désir; ici c'est une passion, là c'est une émotion. C'est-à-dire qu'ils mêlent ensemble ces deux régions de l'activité et du sentiment et substituent ainsi une double division à une triple division de l'esprit. Ici, l'antagonisme entre leur méthode et celle de la science moderne apparaît encore plus clairement aux regards. Car toute psychologie moderne prend pour point de départ la reconnaissance de trois activités fondamentales ou fonctions de l'esprit, savoir la sensibilité, l'intelligence et l'activité ou vouloir, qui, bien qu'elles ne se trouvent jamais parfaitement séparées l'une de l'autre, sont logiquement distinctes; et cette importante et utile division du sujet a été établie et approfondie par ce même Kant, de qui Schopenhauer a tant appris, comme nous l'avons vu.

quels dans sa biographie nous avons déjà fait allusion. Ses généralisations sont souvent hâtées et légères, comme, par exemple, celles que l'intelligence vient de la mère et la volonté du père.

Les écrivains peuvent sembler avoir groupé sous la même dénomination les diverses opérations émotionnelles et volitionnelles, par la raison qu'elles comprennent tous les antécédents mentaux du mouvement corporel ou de l'action externe. Mais même ce terrain étroit est impossible à conserver. Car les idées sont souvent aussi bien un antécédent du mouvement que le sentir ou le vouloir, comme on peut le voir dans la classe bien connue des idées motrices, phénomènes qui comprennent les mouvements, tels que le langage articulé, le somnambulisme, etc.

On n'a pas besoin cependant d'insister sur cette objection, puisque classer ensemble la sensibilité et l'activité est de soi-même une erreur. La sensibilité, bien qu'elle ait son côté actif dans sa connexion avec la volition, a aussi un côté purement passif. En fait, la sensibilité et l'activité sont les deux formes primitives et les plus complètement opposées de la vie mentale (l'intelligence se manifestant elle-même dans les phases postérieures) et sont parfaitement coordonnées, correspondant à la division bien marquée dans le système nerveux des éléments sensitifs et moteurs.

La volonté ou la volition est donc à tort conçue comme comprenant tous les phénomènes émotionnels. Mais, encore une fois, est-ce que la volition, dans sa signification la plus communément reçue, comprend toutes les impulsions actives elles-mêmes, tous les états mentaux qui n'ont aucune signification, si ce n'est par rapport au mouvement corporel? Sûrement non. Schopenhauer et Hartmann forcent le langage quand ils essayent ainsi d'unir ensemble des opérations si parfaitement distinctes que les actions instinctives et volontaires. Par exemple, il est probable, comme le soutient M. Bain, qu'il existe dans l'esprit, à sa naissance, une disposition au mouvement spontané qui est en connexion avec la vigueur de l'appareil moteur. Cette impulsion, au point de vue mental, n'est possible à définir que dans sa première phase, comme un sentiment de malaise, alors que les mouvements appropriés se trouvent empêchés de tous côtés. Maintenant dire que la volition dans

son sens propre est un développement externe de ces impulsions inférieures et instinctives est autre chose que d'effacer entre elles une distinction bien marquée. Le seul point qu'elles aient en commun se trouve dans leurs tendances naturelles vers l'action; mais il est insignifiant si on le compare aux différences, et, en aucun cas, étendre un terme qui est proprement limité à une classe à tous ces états mentaux dissemblables est tout à fait injustifiable et jette dans une totale confusion.

On peut penser peut-être que je me dispute ici avec les pessimistes pour un simple mot. Mais un usage incorrect des termes peut aisément devenir le point de départ d'erreurs sérieuses dans les idées. Et on trouvera qu'il en est ainsi. En cachant à la vue les différences essentielles entre la volition et les actions inférieures, en ignorant les traits caractéristiques de la volonté proprement dite, le pessimiste tombe dans l'erreur : il suppose que cette volonté est la mère, au lieu de l'ennemi naturel et nécessaire de la misère de la vie.

Quelle est donc, peut-on demander, la marque distinctive des impulsions instinctives et de la volition proprement dite? Rien autre que la propriété même que Schopenhauer et Hartmann regardent, comme le trait caractéristique commun aux deux groupes d'opérations, ce caractère de vague et d'aveuglement dont nous entendons continuellement parler. L'impulsion instinctive n'a aucune fin définie dans la conscience. Lorsqu'elle n'est pas immédiatement satisfaite, c'est un simple état d'inquiétude (malaise) et d'aspiration. Il n'entre en elle, autant que notre propre expérience nous l'enseigne, aucune représentation claire d'une ligne définie d'action. Et certainement elle est tout à fait dépourvue d'anticipation d'un but ou d'un plaisir qui doit s'atteindre par l'action. Ainsi l'appétit, qui dans ses premières phases est purement instinctif, est simplement une sensation de peine et tout au plus un vague sentiment qu'il y a quelque chose à se procurer. Aussitôt cependant que des satisfactions répétées rendent l'enfant capable d'anticiper le plaisir de manger et de se représenter distinctement les actes nécessaires à ce plaisir, l'appétit n'est plus désormais

simplement instinctif, mais il partage le caractère distinctif de la volition.

Nous voyons donc que la forme concevable la plus simple de volition proprement dite comprend et un élément intellectuel et un élément volitionnel. La volonté est en fait, même dans ses premières phases, le produit d'une impulsion instinctive d'activité, une opération intellectuelle (souvenir et imagination ou representation [1]), et un sentiment (plaisir ou peine). En conséquence, c'est le sujet dont on traite en dernier lieu dans l'exposé de la science mentale. Quelle complète confusion d'idées est donc impliquée dans la psychologie des pessimistes qui prennent pour point de départ la nature première de la volonté ! Tout d'abord, la volonté abstraite (séparée de toute substance) est une impossibilité, puisqu'il ne peut y avoir aucune volition sans but, c'est-à-dire sans une représentation intellectuelle. En second lieu, bien loin que le sentiment soit un simple appendice de la volonté, la vraie conception de la volition présuppose le sentiment (plaisir ou peine), comme quelque chose d'antérieur et par conséquent d'indépendant. J'aurai à parler tout à l'heure de la manière de raisonner de Schopenhauer et Hartmann, qui cherchent à faire dépendre le plaisir et la peine des impulsions actives. Ici, je m'occupe simplement de leur manière de traiter l'idée de volonté.

Jusqu'ici, j'ai adopté la vue la plus simple de la volition. Dans toutes les formes plus développées, on peut découvrir de nouveaux éléments. Les marques distinctives de cette volition supérieure sont ce que nous appelons délibération, choix et possession de soi-même. Celles-ci ne peuvent complètement se résoudre en facteurs intellectuels et émotionnels. La comparaison des fins différentes et le choix dépendent sans nul doute du développement intellectuel de la croissance de la mémoire et de l'imagination, mais non pas absolument. Nous distinguons communément un homme d'une intelli-

1. On peut ajouter qu'un élément de croyance est aussi compris parmi les éléments intellectuels de la volition.

gence hautement cultivée d'un homme dont la volonté est pleinement développée, et cette distinction a pour nous une signification. En vérité, c'est une observation familière que la culture intellectuelle peut être directement nuisible à ce que nous nommons la volonté, quand elle n'est pas accompagnée de quelque chose de plus. Mais quel est donc ce quelque chose?

Tout d'abord, ce que nous entendons par force de volonté comprend sans aucun doute une promptitude à agir en général ; mais ceci n'est pas une marque distinctive d'une volition supérieure, mais y arrive par les impulsions primitives vers l'action, plus spécialement cette disposition au mouvement spontané auquel j'ai déjà fait allusion. Ce qui semble distinguer un homme dont la volonté est hautement développée (en dehors des éléments intellectuels), c'est la capacité de possession de soi-même [1], ou, pour employer un terme physiologique, d'inhibition. La volonté naissante et sans discipline n'est que la réalisation de chaque impulsion momentanée à mesure qu'elle se produit. La volonté mûre implique un contrôle sur ces impulsions : la répression de l'action, lorsque des motifs opposés se manifestent, afin de comparer et de choisir ; le maintien d'un dessein bien défini pour l'avenir, et la concentration persistante de l'esprit sur ce dessein. Maintenant, cette capacité est quelque chose de plus qu'intellectuelle. Voir une fin comme meilleure qu'une autre est un acte de descrimination intellectuelle ; réprimer l'impulsion qui tend vers le but le moins digne, à cause de cette perception d'une fin plus élevée, est quelque chose de plus, et c'est précisément ce qui distingue la volonté supérieure de la volonté inférieure et de la simple intelligence. Je n'ai pas à m'occuper ici d'analyser

1. Le docteur Ferrier a récemment essayé de déterminer la contre-partie physiologique de cette fonction distinctive du contrôle sur soi-même. Il admet qu'il y a des centres spéciaux d'inhibition dans la substance corticale du cerveau qui entrent en jeu dans les actes les plus élevés de la volonté. (*Les fonctions du cerveau*, p. 282 et suiv.) Il est clair que cette fonction de contrôle sur soi-même est grandement assistée par l'action régulatrice de l'attention, qui peut être considérée comme le plus haut développement de l'activité volitionnelle.

cet élément dans la volition plus élevée; c'est assez que nous soyons capables de le reconnaître et d'en ébaucher une définition.

Nous sommes maintenant peut-être à même d'estimer la valeur de l'assertion des pessimistes, que la volonté est la source réelle de la misère de la vie, puisque c'est essentiellement un acte de désir et par conséquent de souffrance. Cette proposition, avec le corollaire pratique que l'on en dérive, à savoir que le seul moyen d'échapper aux maux de la vie se trouve dans la cessation ou dans la négation de toute volition, repose-t-elle sur quelque base psychologique réelle?

L'homme, disent Schopenhauer et Hartmann, aussi longtemps qu'il veut, est comme un enfant mécontent, hargneux, qui crie pour tout ce qu'il voit, qui se fatigue vite de tout ce que la bonne fortune lui accorde et qui se tourmente sans cesse lui-même par de nouveaux désirs. Le lecteur reconnaît-il l'homme de volonté dans cette description? N'est-il pas assez étrange de chercher un exemple des effets de la volonté dans un enfant léger et capricieux? On peut à peine s'imaginer que des écrivains soient réellement sérieux quand ils réduisent ainsi au néant toutes les leçons de l'expérience journalière et les distinctions les plus évidentes de sens commun. Il est évident que ce que l'on appelle ici volonté est simplement désir déréglé, illimité, un désir sans frein. En fait, le désir, l'aspiration, l'appétit, est la forme sous laquelle Schopenhauer et son successeur parlent le plus souvent de la volonté. Que le désir n'est pas une volition, dans le sens strict du mot, on n'a pas besoin de le dire au lecteur. Quel est donc son exact rapport avec la volition?

On peut définir à grands traits le désir, comme l'état mental qui se produit quand une idée destinée à être le but d'une volition immédiate manque d'évoquer cette volition, parce que les circonstances du moment ne permettent pas l'action appropriée. S'il n'y a point d'intervalle appréciable entre la représentation d'un but et l'exécution de l'acte volontaire, il n'y a point place pour l'état nommé désir. Puis, si la volition est d'une

nature prolongée, une série d'actions étant nécessaire pour atteindre le but, il n'y a pas besoin, à proprement parler, qu'il y ait aucune sensation de désir. La ferme anticipation d'un but certain (même éloigné) est tout à fait dissemblable de ce que l'on exprime par désir ou aspiration. Le premier est l'accompagnement nécessaire de toute volition prolongée; le second est tout à fait incompatible avec la volition. *Le désir* est dans un état mixte de sensation, agréable en tant qu'il comporte l'imagination d'un plaisir quelconque, pénible puisque cette jouissance est considérée comme ne pouvant pas se réaliser certainement par une volition présente, mais comme quelque chose d'opposé à la réalité présente, comme quelque chose d'absent qui fait défaut; où l'élément pénible, on peut le dire, provient de ce que la volition est continuellement frustrée, parce qu'elle manque d'une voie propre à l'action [1].

Le désir a donc ses conditions : d'abord, comme opération intellectuelle, la représentation de quelque chose d'agréable ou de valeur; en second lieu, une opération proprement active, une impulsion à idéaliser l'objet, et enfin la terminaison de cette impulsion qui avorte. Si l'une de ces trois *conditions* fait défaut, le désir cesse. Ainsi, si la représentation intellectuelle de l'objet est écartée, il n'y a plus de désir possible.

Ce que nous avons dit ci-dessus est, dans notre intention, une définition rudimentaire du désir comme étant connu par la conscience. Jusqu'à quel point elle enferme les désirs instinctifs et l'appétit, c'est une question qui ne nous intéresse pas-

1. Bien que l'on sépare ainsi nettement le désir de l'anticipation du plaisir, je suis prêt à admettre que leurs nuances se fondent l'une dans l'autre par des degrés délicats. Ainsi, pendant une durée prolongée de volitions, l'anticipation d'un plaisir alterne souvent avec les impulsions passagères du désir lui-même. Nous sommes trop impatients de posséder la réalité, et ainsi l'anticipation devient faible, et avec elle la volition fait défaut un moment. Puis, dans les états de désir, les moments de l'anticipation et de désir alternent souvent, de sorte qu'il est difficile de dire l'état tout entier est pénible ou agréable, ou exactement balancé entre les deux. Enfin, l'anticipation imaginative d'un plaisir possible ou imaginaire peut n'être qu'une palpitation passagère de sensation qui approche du plaisir idéal pur, ne s'élevant ni à un état d'assurance définie, comme dans la volition, ni à celui du désir.

ici particulièrement. A proprement parler, il ne peut y avoir rien de tel qu'un désir en dehors de la représentation plus ou moins distincte de quelque chose qui nous manque et qui est par conséquent désiré. Dans nombre d'instincts animaux, exemple la migration, une telle représentation définie d'un objet peut être présentée. De même, dans l'appétit, il y a peut-être depuis le début une perception obscure d'un objet à posséder. L'état de désir peut donc être ainsi distingué par des degrés inégaux. On peut en outre objecter à notre définition qu'elle exclut les désirs pour des objets en dehors de leur caractère agréable. La question de savoir si le désir est possible quand il n'y a aucune conception de l'objet comme procurant du plaisir ne peut être abordée ici. J'ai supposé provisoirement que tout désir comporte cette conception tout au moins dans une faible mesure. Bien entendu, cet aspect qui amène le plaisir doit comprendre l'aptitude à soulager la peine, et ainsi la peine de « malaise » qui peut naître de quelque impulsion instinctive aveugle. Ainsi, cette dernière peut être souvent la première phase du désir lui-même.

D'après cela, il est évident que le désir est non seulement distinct de la volition, mais aussi est soumis à la volition exactement comme toute autre impulsion instinctive. Tout d'abord, lorsque la futilité du désir est distinctement reconnue, il y a un motif pour l'inhibition de l'impulsion active qui entre dans le désir. Si paradoxal que cela puisse sembler, un homme d'une forte volonté peut s'imposer de regarder avec calme une chose « désirable » sans la désirer. L'opération est absolument la même que lorsqu'il retient une impulsion vers une action présente. Mais ce n'est pas tout. Il y a un moyen bien plus efficace d'arrêter le développement d'un désir futile : je veux dire le contrôle de l'opération intellectuelle de représentation. La volonté, par son action sur les pensées, a la prérogative de déterminer dans certaines limites ce que sera le contenu de notre imagination ; et le remède évident et parfaitement efficace du tourment du désir non satisfait, c'est l'acte de volonté par lequel nous tournons l'attention sur de nouveaux objets.

Jusqu'ici, de ce que le désir est un avec la volonté, il s'ensuit que la principale affaire de toute volonté mûrie est de régler, de restreindre et, s'il est nécessaire, d'effacer l'impression du désir.

La théorie pessimiste du désir est ainsi condamnée comme confondant entièrement des phénomènes distincts et comme négligeant l'interprétation la plus naturelle des faits familiers. Elle comprend trois erreurs essentielles : en premier lieu, elle affirme que le désir est le fait fondamental de notre nature active, tandis qu'il est un moyen qui restreint dans une large mesure l'impulsion active dépendant de conditions complexes, et est secondaire non seulement par rapport à une impulsion aveugle, mais encore à la phase la plus simple de volition pure. Ceci dérive du fait que la volition exige un minimum d'arrêt entre la stimulation et le mouvement, tandis que le désir exige un arrêt plus long. Grâce à cette erreur, ces écrivains ont réussi à obtenir une base apparente pour leur pessimisme dans la constitution fondamentale de la volonté.

En second lieu, cette théorie conçoit imparfaitement la nature de la cessation du désir. Elle suppose que cette fin est invariablement due à l'intelligence. Mais c'est encore une fois confondre le désir avec la volition. Nos volitions évidemment cessent, quand nous reconnaissons l'impossibilité de l'action, puisque celle-ci signifie le retrait de la condition intellectuelle de la volition. Il se peut que cette reconnaissance soit suivie par un apaisement complet de l'impulsion volitionnelle. En ce cas, cependant, il n'y a rien de semblable au désir. Le désir commence seulement avec la reconnaissance d'un arrêt d'un obstacle, et c'est l'état de l'esprit qui le produit lorsque représentation du but persiste, même quand on a reconnu qu'il est impossible de l'atteindre. D'autre part, la théorie de Schopenhauer et de son successeur laisse complètement dans l'ombre le fait évident que le désir est contrôlé et arrêté par une opération clairement volitionnelle. Grâce à cette seconde erreur, ils réussissent à « prouver » qu'il n'y a aucun remède à la misère de la vie dans la volonté elle-même.

En dernier lieu, la théorie pessimiste du désir, en confondant le désir avec la volition, mêle la condition bien distincte du plaisir que l'on a dans l'anticipation pendant l'exécution d'une volition ou une série de volitions, avec l'état opposé et pénible du désir pur. On a à peine besoin de signaler comment cette erreur les aide à prouver leur pessimisme. La région tout entière de l'activité volontaire, qui est de beaucoup la plus grande partie de la vie, est ainsi condamnée comme nécessairement pénible [1].

Pour résumer le résultat de cet examen critique, le pessimisme n'a aucune base dans une psychologie exacte de la volonté ou de la volition. Une revue exacte des faits de la seule volonté qui nous soit connue nous apprend que la misère peut découler de l'ignorance ou d'une hypothèse erronée, de l'impétuosité d'une impulsion sans frein isolée, mais jamais d'une volition en tant que volition. Dans sa véritable nature, toute volonté tend à diminuer la douleur et à accroître le plaisir. Si elle échoue dans son effort, ce n'est pas parce qu'elle est volonté, mais parce que la volonté est trop rudimentaire et mal réglée, ou parce qu'elle manque d'une direction adéquate de la part de l'intelligence qui doit servir à l'éclairer.

Examinons maintenant la théorie pessimiste du plaisir et de la peine sous le point de vue du concept de volition. Schopenhauer et Hartmann s'accordent tous les deux pour considérer notre vie émotionnelle comme un simple accessoire de la volition. Le plaisir et la peine ne sont dans leur esprit que la satisfaction ou la non-satisfaction de la volonté ou du désir. Cette théorie est si loin d'être nouvelle qu'elle est aussi ancienne que la philosophie elle-même. Elle paraît, comme nous l'avons vu,

1. Il n'est pas, je le sais, inusité en psychologie d'étendre le terme désir à des impulsions actives de tous genres. Cependant j'ai, je pense, une bonne autorité pour conserver la définition plus étroite et plus classique (*Cf. desidero, desiderium*). Quoi qu'il en soit, il est tout à fait important de distinguer la chose à laquelle on fait allusion ici d'une impulsion volitionnelle dépourvue de peine et qui ne rencontre point d'obstacle. L'argument des pessimistes ne doit son caractère plausible qu'à l'hypothèse erronée que le désir dans son sens étroit (Belgehren) est le type de toute force excitatrice dans l'action consciente.

dans Platon, et est affirmée plus nettement par les Épicuriens. Elle reparaît dans les nombreux écrivains français et allemands, y compris Leibnitz et Montaigne, et elle est communément adoptée par les philosophes italiens du XVIIIe siècle [1]. Puis, si le plaisir n'est que la satisfaction de la volonté, il s'ensuit et il a été communément accepté que tout plaisir est précédé par le désir, c'est-à-dire par la peine. En vérité, c'est là la forme dans laquelle la doctrine a été communément présentée par ceux qui la soutiennent. Hartmann, comme nous l'avons vu, cherche à modifier cette doctrine ; je parlerai de cette modification tout à l'heure. Schopenhauer, d'un autre côté, reconnaît la connexion entre l'idée de plaisir comme satisfaction de la volonté et celle du caractère négatif du plaisir, et affirme les conséquences logiques de sa doctrine sans essayer de les qualifier. Le plaisir, n'étant que la satisfaction du désir, ne peut jamais être que quelque chose de négatif, c'est-à-dire que ce n'est rien de plus qu'une absence de peine. Jusqu'à quel point, peut-on demander, cette théorie du plaisir et de la peine répond-elle aux faits ?

Si la psychologie des pessimistes est en faute quand ils traitent de la volonté, elle est encore bien plus erronée quand ils parlent du plaisir et de la peine. L'assertion que le plaisir est toujours précédé de la peine a été maintes et maintes fois niée, comme évidemment contradictoire avec les faits subjectifs quotidiens. Tous les plaisirs d'excitation, par exemple, sont tout à fait exempts de la condition de peine comme antécédent. Où est le besoin, le désir, précédant les innombrables sensations agréables qui sont excitées en nous pendant une promenade par une belle matinée printanière ? Chaque joie inattendue de la vie est un plaisir pur dont la valeur n'est pas diminuée par une condition antérieure de désir possible. Je ne prétends point dire en quelle proportion ces plaisirs exempts de peine entrent dans notre vie, bien que je proteste con-

1. Dans une esquisse historique de cette doctrine, voyez l'intéressant volume de M. Léon Dumont : *Théorie scientifique de la sensibilité*, 1re partie, ch. 2, I, *Théorie épicurienne*.

tre l'hypothèse gratuite de Hartmann qu'ils ne forment qu'une petite minorité.

De même que les plaisirs naissent en l'absence d'un besoin antérieur, de même il y a des peines qui ne sont point issues d'un désir. Tout désir, dans son sens propre et strict, est, comme nous l'avons vu, pénible; mais la réciproque est évidemment inexacte : toute peine n'est pas un désir. Elle donne toujours naissance à un désir, sans doute, mais elle existe, en bien des cas, avant lui et indépendamment de lui. Est-ce que la peine d'un accès de mal de dents ou d'une soudaine humiliation est la même chose que le désir d'en être soulagé? Est-ce que ce n'est pas une perversion flagrante des faits que de dire que ces peines sont en aucune manière le produit ou l'accompagnement d'un désir?

Nous trouvons donc et des plaisirs et des peines qui sont parfaitement indépendants de la volonté et du désir. Non seulement cela est, mais nous pouvons découvrir la volonté elle-même sous l'élément de peine qu'on dit lui être essentiel. Un ami fait une visite après dîner et me dit qu'il va aller à l'Opéra et a un billet dont il peut disposer en ma faveur. Je suis charmé, je commence à mettre mes habits de sortie, à chercher ma lorgnette, et je vais accompagner mon ami, c'est-à-dire que j'exécute une longue série de volitions séparées. Cependant, pendant tout ce temps-là, non seulement je suis exempt de peine, mais je suis plutôt rempli de plaisir par une anticipation très agréable et je ne puis, par le plus grand effort d'attention introspective, trouver aucun élément d'inquiétude et de désir dans l'exercice de la volonté.

Si donc l'expérience nous dit que le plaisir et la peine peuvent exister indépendamment de la volition, et, d'un autre côté, que la volition peut exister sans être accompagnée par la peine, l'assertion que toute volonté est une peine et que tout plaisir et toute peine sont de simples incidents de volition est suffisamment réfutée.

Jetons pour un moment un coup d'œil sur la conception que se fait Hartmann du rapport du plaisir et de la peine avec la

volonté. Comme nous l'avons vu, il est d'accord avec Schopenhauer en disant que ces sensations ne sont que la satisfaction ou le mécontentement de la volition ; mais, comme il ne peut pas négliger les faits qui contredisent cette assertion hardie, il évoque un *deus ex machinâ*, l'Inconscient, pour l'aider à sortir de cette impasse. Là où nous ne pouvons trouver par la conscience aucun état de volition dissimulé derrière nos plaisirs et nos peines, ce substratum existe comme volonté in*consciente*. Cet emploi d'une hypothèse qui, comme nous l'avons vu, se contredit elle-même, comme le défi le plus ouvertement jeté aux faits de la vie consciente, n'a pas besoin de commentaire. C'est assurément la *reductio ad absurdum* de la théorie métaphysique.

Mais, tandis que Hartmann relie le plaisir et la peine à la volonté, il essaye de sauver le caractère positif du plaisir. Le mode de sentir n'est pas une négation, bien que ce soit presque la même chose qu'une négation. Hartmann ne nous montre pas pourquoi le plaisir doit être regardé comme positif, et il ne cherche pas à réconcilier son caractère positif avec sa doctrine que tout plaisir est une satisfaction de la volonté. La vérité est qu'il est impossible d'éffectuer une telle réconciliation. L'idée même de satisfaction présuppose celle d'un mécontentement précédent. Les plaisirs de la satisfaction naissent comme nous l'avons montré, grâce à un état précédent de désir et d'aspiration, que Hartmann, comme Schopenhauer, reconnaît être pénible. Il doit donc s'ensuivre, d'après les principes de Hartmann, que, sous le rapport des plaisirs positifs reconnus par lui, de même qu'ils répondent à une volition inconsciente, de même ils font suite à un désir inconscient.

On peut, il est vrai, invoquer en faveur de Hartmann qu'il se sert du terme satisfaction dans un sens vague et que par plaisir positif il signifie le plaisir qui accompagne la volition quand il n'existe pas un état précédent de désir. Cependant, même alors, la théorie de Hartmann ne peut se soutenir, car ce plaisir repose, comme nous l'avons vu, sur l'anticipation

distincte et l'idée partielle de possession d'un plaisir qui est indépendant de la volition.

Si la conception pessimiste du rapport de la volonté avec le plaisir et la peine est erronée, quelle est, demandera-t-on, la véritable conception? Pour une réponse à cette question, le lecteur n'a besoin que de prendre n'importe quel livre sérieux de psychologie. On trouve que le plaisir et la peine naissent de certains modes d'activité corporelle et mentale, qui sont définis de manières différentes, comme celles qui développent ou arrêtent la fonction normale, qui augmentent ou diminuent les énergies de l'organisme. Etant ainsi expérimentés antérieurement et indépendamment de la volition, ils entrent dans la forme idéale, c'est-à-dire, comme souvenirs et anticipation, dans l'opération de la volition. Nous voulons avoir du plaisir dans une manière particulière, parce que l'idée de plaisir existe déjà comme le résultat d'expériences antérieures [1].

C'est une grossière perversion des faits de dire que l'anticipation est agréable, parce que déjà nous le voulons. Le cas est semblable quand notre volition a pour but de nous éviter une peine. L'idée de la peine existe déjà avant la volition et est, en vérité, sa force réelle déterminante.

Non seulement la volition présuppose le plaisir et la peine comme ayant une existence indépendante; le désir lui-même, dans le sens propre du mot, le fait aussi. Désirer quelque-chose qui est éloigné de nous, par exemple une soirée dont nous sommes privés par quelque indisposition physique, cela signifie que nous concevons, grâce à l'expérience passée, la possession de l'objet comme un plaisir. Quand toute expérience indépendante manque, il ne peut y avoir de désir défini, mais

1. Ces expériences antérieures peuvent, bien entendu, être conçues comme ancestrales, auquel cas l'idée de jouissance précéderait l'expérience de la réalité dans la vie individuelle. Je ne pense pas cependant qu'il soit probable que les idées de plaisir et de peine se transmettent aux descendants avec un degré quelconque de netteté. Il s'ensuivrait que les impulsions instinctives d'activité (comprenant les désirs hérités) n'embrassent point des représentations distinctes des buts à réaliser.

seulement un état de malaise, ou tout au plus un vague sentiment de besoin [1].

Cependant j'ai admis que le désir est en lui-même une condition pénible, dont la jouissance de la chose désirée nous délivre évidemment. De plus, on parle communément d'une grande somme de plaisir comme satisfaction d'un désir, et cette manière de parler ne peut reposer que sur un fait. Ce n'est pas tout : il y a beaucoup de plaisirs qui *évidemment* reposent sur une base négative, c'est-à-dire qu'ils sont produits simplement par l'éloignement de quelque état antérieur de peine. Quelle est, peut-on demander, la véritable nature d'un plaisir négatif de ce genre ?

Tout d'abord, prenons l'hypothèse d'une peine que n'accompagne point un désir de soulagement, par exemple d'un enfant. La cessation de cette peine, on peut l'imaginer, ne serait en elle-même rien autre chose qu'un apaisement, c'est-à-dire une condition neutre de l'esprit, ni agréable ni pénible. Cependant il faut établir une distinction. Calme signifie uniformité de sentiment, en d'autres termes, un niveau constant de la conscience. Ici toutefois, il y a une transition *subite de* la peine à l'indifférence. Par la force même de cette transition, le nouvel état acquerrait une certaine intensité. Sa qualité opposée à celle de la peine précédente s'imprimerait d'elle-même pour ainsi dire sur l'esprit d'un enfant; serait-il exact d'appeler cet effet une approximation d'un état positif de plaisir ? Peut-être non : on peut dire toutefois, en toute sécurité, que sa valeur est quelque peu plus élevée que celle d'une condition prolongée dépourvue de peine.

Supposons maintenant l'addition d'une légère intelligence enveloppant les opérations rudimentaires de la mémoire et de

1. Je n'entre pas ici dans la question de savoir comment les premières volitions se produisent. Dire que la première volition présuppose une connaissance du plaisir (indépendamment de la volonté), et en outre que ce plaisir suivra la présente volition, n'implique aucune contradiction réelle, car, si nous supposons que le rapport entre le plaisir et la peine ait d'abord été découvert par une action spontanée et accidentelle, la déduction de la volonté de M. Bain met admirablement en lumière comment ces deux faits, en apparence opposés, peuvent se réconcilier.

la comparaison. En ce cas, la cessation de la peine sera suivie par une idée qu'on s'en fera comme de quelque-chose de passé. En opposant cet état avec l'état présent de l'esprit, il se produit cet état particulier de sensibilité nommé sentiment de soulagement, qui comprend la reconnaissance distincte d'avoir échappé à quelque chose de désagréable. Cet état de sensibilité n'est d'aucune manière neutre ; il est distinctement agréable, le plaisir étant dû à la reconnaissance même d'avoir échappé à quelque chose d'une élévation au-dessus de quelque chose, ou, en d'autres termes, d'avoir gagné quelque chose [1].

Prenons maintenant le cas du désir. Il importe peu que ce soit un désir de quelque jouissance défendue éloignée de nous ou un désir d'être soulagé de quelque peine présente. Dans l'un ou l'autre cas, le désir est pénible, puisqu'il y a, comme nous l'avons vu, une impulsion active et même volitionnelle contenue dans cet état, et un conflit entre celui-ci et la reconnaissance de l'impossibilité d'atteindre l'objet désiré. Supposons maintenant que le désir soit réalisé et que la peine présente soit écartée, ou le plaisir désiré actuellement présent : quel effet a l'état passé de désir sur la sensation présente ? Evidemment il fournit un autre élément pour le plaisir positif qui s'ensuit. En premier lieu, l'impulsion d'activité entravée est délivrée et accomplit sa fonction, et cette activité elle-même, spécialement après que l'énergie nécessaire a été pendant quelque temps refoulée, est certainement agréable. Mais ce n'est pas tout. La persistance du désir dans le souvenir, en même temps que la sensation présente, donne naissance au sentiment de désir apaisé, de conflit terminé et d'une harmonie acquise; et la reconnaissance de ce résultat étant la

1. Que ceci ne comporte aucune contradiction, on le verra par la réflexion qu'une personne malade peut tirer quelque plaisir positif de la reconnaissance d'une simple diminution de peine. Ce plaisir, toutefois, ne doit pas se référer entièrement à l'anticipation de la santé et des plaisirs qui l'accompagnent, car, on peut le voir, quand une telle perspective n'existe pas, la condition tout entière peut être pénible, mais la conviction d'un soulagement partiel est lui-même un élément de plaisir positif.

perception de la condition présente d'une personne, comme une condition d'harmonie après la discorde, fournit un élément de vif plaisir. C'est ce courant de sensation positive agréable qui sert à rendre le soulagement d'une peine si délicieuse, tandis qu'il ajoute de l'intensité au plaisir, que l'acquisition de tout plaisir désiré nous prouverait autrement.

En présence de ces faits, que devons-nous penser de l'assertion de Hartmann, que dans la satisfaction de la *faim*, *l'individu* n'éprouve jamais une élévation au-dessus de zéro de la sensation (Nullpunkt)? Ce n'est que rendre justice à Hartmann de dire qu'il exclut évidemment ici les éléments de plaisir positif qui dérivent des sensations qui accompagnent l'action de manger. Cependant n'est-ce pas une méprise flagrante que de ne pas s'apercevoir que la satisfaction de la faim chez un être capable seulement des opérations rudimentaires de souvenir et de comparaison cause un plaisir *positif* distinct sous forme d'un sentiment de besoin rempli et du but désiré atteint?

En un endroit, Hartmann change de terrain, soutenant que le plaisir, qui naît de l'éloignement de la peine, *comme le* mal de dents, est de beaucoup inférieur à la peine elle-même. Qui, peut-on demander, a jamais douté de cela? Mais c'est toute autre chose de nier toute valeur positive d'un tel soulagement et de le ranger simplement au-dessous de l'actualité par laquelle la valeur du soulagement se mesure.

La réponse évidente à l'assertion évidente en soi de Hartmann, c'est que la peine, négative également, qui naît de la cessation d'un plaisir est inférieure à ce plaisir. Un chant magnifique, au moment où il expire, laisse un faible désir momentané, sans doute; mais qu'est ce désir comparé au plaisir réel lui-même? Hartmann, bien entendu, ne dit mot de ceci. En même temps, il cherche jusqu'à un certain point à placer la valeur des peines négatives au-dessus de celle des plaisirs négatifs. Toutes les fois que le plaisir et la peine qui cessent et donnent naissance aux sensations contraires sont habituelles, la peine négative qui leur succède est, selon lui, beaucoup plus

grande que le plaisir négatif qui les suit. En d'autres termes, nous regrettons les plaisirs avec intensité, tandis que l'éloignement de peines habituelles ne nous affecte que légèrement.

Hartmann touche ici au principe bien connu d'adaptation par habitude, grâce auquel tous les états de sensation souvent répétés s'émoussent dans une certaine mesure; seulement, avec sa partialité caractéristique, il applique ce principe seulement au plaisir et non à la peine. Sûrement, un retour fréquent ou une accoutumée d'une peine, soit corporelle, soit mentale, tend à la diminuer avec le temps aussi fortement et aussi rapidement qu'un plaisir habituel. Nous devenons « accoutumés » à toutes espèces d'ennuis, c'est-à-dire que nous leur devenons relativement indifférents, aussi bien que nos plaisirs habituels tendent à devenir insipides. Et, de plus, l'absence d'une peine habituelle assourdie a tout autant d'action sur notre sensibilité que l'absence d'un plaisir habituel. Une personne malade qui est devenue à peu près indifférente à sa condition éprouve un profond sentiment de soulagement et la joie enivrante de la santé lorsque la convalescence arrive, de même qu'un homme qui s'est habitué à certaines aises matérielles se sent tourmenté et misérable quand elles lui sont enlevées [1].

Et il n'est pas vrai que le plaisir négatif, dans le cas de cessation de ces états accoutumés, dure moins que la peine négative. La sensation négative dure dans chaque cas précisément aussi longtemps que le souvenir de la condition précédente. Admettant même que l'idée d'une cause de plaisir perdue s'impose à l'imagination avec une plus grande persistance que celle d'une cause passée de peine (ce qui n'est nullement évident de soi-même), cependant, et cela d'autant plus que la volonté dans son contrôle des idées décourage nécessairement l'état de désir dans le premier cas, tandis qu'il favorise le sentiment du soulagement dans le second, la balance semblerait pencher de l'autre côté [2].

1. Le fait est bien démontré par Fechner dans son ouvrage nouveau, *Vorschule der Æsthetik*, vol. II, p. 243-244.

2. Ce n'est qu'une autre forme de cette erreur touchant le plaisir négatif

Passons maintenant pour un instant à une autre des idées de Hartmann touchant la relation des plaisirs négatifs aux peines. Comme nous avons vu, il pense que l'épuisement nerveux qui accompagne et le plaisir et la peine, tandis qu'il ajoute à la peine positive, amoindrit et diminue le plaisir positif, et de plus que, tandis qu'il rend plus intense le plaisir négatif du soulagement, il émousse la peine négative qui résulte de la cessation du plaisir. La première remarque à faire sur cette doctrine, c'est qu'elle est une preuve directe contre les arguments précédents en faveur des peines négatives comme de beaucoup plus grandes que les plaisirs négatifs. Ce fait évident semble être totalement négligé par l'auteur, qui relie grossièrement ces arguments comme prouvant de différentes manières la prédominance de la peine sur le plaisir [1]. La théorie de l'épuisement nerveux sert, comme cela est évident, à donner une valeur spéciale aux peines positives contraires aux plaisirs positifs, puisqu'il implique que les peines prolongées augmentent tandis que les plaisirs prolongés diminuent d'intensité. Hartmann pense évidemment que cette théorie de l'épuisement est une découverte. Il s'étend très longuement là-dessus. Elle

que de dire que tout sentiment de satisfaction est nécessairement momentané, tandis que celui de déplaisir ou de désir est durable. Ceci n'est nullement évident de soi-même et si nous tenons compte de l'influence de la volition plus élevée sur la pensée et la sensibilité. Mais, si même il en était ainsi, est-ce que le fait ne serait pas contrebalancé par la considération que la peine qui suit le plaisir est souvent momentanée si on la compare avec ce plaisir? Un autre des arguments de Hartmann, c'est que le déplaisir de la volonté pénètre toujours de force dans la conscience, tandis que la satisfaction de la volonté ne le fait pas. Ceci, bien entendu, repose complètement sur l'hypothèse d'une volonté inconsciente. En dehors de celle-ci, le fait qu'un désir potentiel non existant, lorsqu'il est actuellement satisfait, ne donne aucun plaisir, est exactement contrebalancé par l'autre fait que le désir potentiel, quand il n'est pas actuellement satisfait, donne de la peine. En d'autres termes, le fait, par exemple, que, lorsque je suis environné d'amis, je ne suis pas conscient d'un désir de société, a pour parallèle le fait que, là où il n'y a point de désir de société, la solitude n'est pas une peine.

1. Le lecteur verra que le présent argument est employé par Hartmann pour mettre en évidence l'étendue du plaisir négatif opposé au plaisir positif, tandis que les arguments précédents sont employés pour élever les peines négatives au-dessus des plaisirs négatifs, les peines du désir au-dessus des plaisirs du soulagement.

est avancée comme une vérité scientifique et même physiologique qui est favorable au pessimisme. Elle mérite donc qu'on consacre un moment à son examen.

La doctrine de Hartmann, comme bon nombre de ses idées, contient un élément de vérité, mais une vérité incomplète et dénaturée. Il est vrai que l'excitation nerveuse du plaisir, auss bien que l'excitation de la peine, peut produire la fatigue; mais il ne s'ensuit pas qu'elles le feront toujours. Prenons d'abord le cas du plaisir. Les plaisirs doux et modérés — par exemple le grondement de la mer, l'odeur faible d'un jardin — peuvent se prolonger longtemps sans produire une fatigue sensible. C'est seulement lorsque l'excitation est intense que le résultat décrit par Hartmann peut se produire. Après un long et brillant morceau musical, par exemple, l'oreille est fatiguée et désire le repos. Nous avons un sentiment de satiété qui rend toute excitation du même genre désagréable pour l'instant. Mais, encore une fois, le plaisir peut diminuer sans que naisse la conscience d'une fatigue. Ainsi, si nous restons pendant une heure au milieu des parfums d'un jardin, les centres olfactifs ne sont plus affectés d'une manière appréciable par ce stimulant, et nous cessons d'avoir aucune impression consciente. Ceci est dû, bien entendu, à l'action de l'adaptation à laquelle nous venons de faire allusion. Nous voyons donc que la conséquence de la fatigue, après un stimulant agréable prolongé, n'est vraie que dans de très étroites limites.

Dans le cas de stimulant pénible, on soutient communément que toute peine (quand elle ne naît pas de l'insuffisance du stimulant ou de son manque absolu) est l'acte concomitant d'une excitation qui, soit par son intensité excessive ou par sa forme défavorable, offense et fatigue les nerfs. Ainsi, Helmholtz explique la peine causée par une dissonance musicale (d'après l'analogie d'une lumière vacillante) comme résultant d'une excitation violente et conséquemment fatigante de la substance nerveuse. D'où il suit que c'est simplement une tautologie que de dire qu'une peine prolongée donne naissance à la fatigue. Toute peine produit cet effet, et la peine prolongée

ne le fait que dans une plus grande mesure. Mais la fatigue accompagne l'épuisement partiel des nerfs seulement, non l'épuisement total [1]. Quand l'excitation nuisible atteint un certain degré et une certaine durée, elle tend à mettre les nerfs complètement hors de service, et, dans ce cas, il n'y a plus du tout de fonction agréable ou pénible. C'est ainsi qu'une vive lumière blessant la vue peut rendre l'œil aveuglé et produire ainsi, pour un moment du moins, une insensibilité totale. Dans certains cas, la stimulation pénible, comme celle du mal de dents, mentionnée par Hartmann, cet effet d'émousser les nerfs ne semble pas se produire aussitôt qu'on pourrait s'y attendre, et ainsi, comme l'admet Fechner, les peines intenses semblent moins capables d'émousser la sensibilité que les plaisirs intenses [2]. Cependant, même en accordant qu'il en soit ainsi, il reste le fait que l'influence amortissante d'une excitation prolongée est vraie et pour le plaisir et pour la peine dans de certaines limites. Encore une fois, si l'excitation pénible est très modérée en intensité, elle peut, comme une excitation modérée agréable, s'évanouir graduellement dans une sorte de faible conscience qui n'est ni agréable ni pénible. Le bruit des machines, par exemple, qui irrite considérablement l'oreille tout d'abord, devient bientôt une perception amortie qui n'a aucun effet appréciable sur notre sensibilité.

On doit, en dernier lieu, admettre, comme l'indique Fechner (*Vorschule der Æsthetik*, II, 243) que les peines intenses prolongées ne se transforment pas aisément en leurs opposées comme les plaisirs intenses prolongés. Et ici nous trouvons encore un fait qui favorise les vues de Hartmann. Les peines intenses deviennent par leur prolongation moins pénibles et, avec le temps, passent à un état de sensation neutre; mais

1. Hartmann ne fait qu'une allusion à l'épuisement total, mais il ne pénètre pas dans le sujet de manière à montrer comment il limite l'action de la fatigue.

2. Il est possible que les peines persistantes, comme le mal de dents, le mal d'oreilles, etc., comprennent l'action nuisible d'une pluralité de fibres nerveuses, de manière qu'il y a une certaine alternation dans la stimulation de chaque élément. Le mal de dents prolongé certainement semble s'étendre à une vaste étendue nerveuse.

elles peuvent difficilement devenir agréables. Cependant, ici encore, il y a un fait qui contrebalance l'autre. Beaucoup d'impressions qui, dans leur première phase, sont confuses et désagréables, deviennent claires et agréables quand elles se prolongent. Toutes les impressions qui comprennent des éléments nouveaux et qui demandent un effort de compréhension intellectuelle sont désagréables si elles sont momentanées, agréables et croissant en agréments si (dans de certaines limites) elles se prolongent.

Mais, d'un autre côté, bien que des impressions pénibles isolées ne deviennent pas agréables en se prolongeant, les impressions pénibles, quand elles se répètent par intervalles, non seulement perdent ce qu'elles ont de pénible, mais, dans de certaines limites, deviennent actuellement agréables, par exemple la sensation du tabac, des boissons alcooliques, etc. Ici, nous avons un autre principe, celui de l'adaptation, ou de l'habitude, qui milite évidemment en faveur du plaisir. Les plaisirs répétés, si un intervalle s'écoule, ne deviennent pas pénibles, comme les peines répétées deviennent agréables. Nous avons déjà assez parlé des autres effets de l'habitude pour nous rendre sensible la perte de quelque chose à quoi nous sommes accoutumés.

Jusqu'ici donc, bien loin que l'idée de l'épuisement nerveux de Hartmann soit une découverte d'une portée considérable pour le pessimisme, elle est comprise dans la conception même de la stimulation pénible et elle n'a qu'une faible part de vérité en ce qui touche au plaisir. Bref, la fatigue nerveuse est seulement une phase dans le progrès de l'épuisement nerveux; et le fait de l'épuisement pris dans son ensemble, a un effet à peine appréciable pour élever la peine au-dessus du plaisir. Et de plus, même si l'on reconnaît cet effet comme existant, il est pleinement contrebalancé par d'autres considérations, comme celles de l'adaptation, par habitude, etc., qui sont en faveur du plaisir.

On peut faire une courte allusion à une ou deux assertions de Schopenhauer et de Hartmann se rapportant au plaisir et à

la peine. Hartmann soutient qu'une quantité donnée de peine n'est pas exactement compensée par une égale quantité de plaisir; en d'autres termes, nous détestons plus la peine que nous n'aimons le plaisir. Son exemple est que personne ne préférerait entendre des sons discordants pendant cinq minutes, pour entendre ensuite de magnifiques harmonies pendant les cinq minutes suivantes. Peut-être non, bien que le fait que le plaisir doit succéder à la peine et posséder ainsi la force additionnelle qui naîtra du contraste [1], aussi bien que d'être l'impression finale et durable, aurait certainement dû être pris en considération. Mais, se demande-t-on naturellement, Hartmann a-t-il appris que dans ce cas le plaisir n'est pas égal à la peine? Pour une fine oreille musicale, une dissonance barbare est une beaucoup plus grande peine que le plaisir résultant d'une harmonie parfaite, si ce n'est pour d'autres raisons, au moins pour celle-ci que la dernière est beaucoup plus souvent entendue que la première. Pour un homme qui a à prêter fréquemment l'oreille à des sons discordants, il n'en résulterait pas vraisemblablement plus de peine qu'il n'éprouverait de plaisir en entendant des harmonies familières, et, en ce cas, il se pourrait très probablement qu'il fût parfaitement indifférent, si Hartmann lui faisait la proposition.

L'assertion qu'une intensité de peine donnée n'est pas compensée par une égale quantité de plaisir ne souffre pas un minutieux examen. Il y a deux manières d'effectuer une telle balance entre les deux sensations opposées. La première et la plus simple méthode, c'est de rendre les sensations opposées simultanées. En ce cas, on trouvera que, quand elles sont d'intensité égale, elles tendent à se neutraliser l'une l'autre c'est-à-dire à produire une sensation résultante égale à zéro. C'est, je crois, un fait que tout le monde peut vérifier par lui-

1. Fechner a fait un usage important de l'effet du contraste entre deux ou plusieurs impressions successives, comme rendant plus intense la dernière et non la première, dans son rapport avec les lois esthétiques (*Vorschule der Æsthetik*, vol. II, ch. XXXVII), « Princip des æsthetischen Contrastes, etc. »

même. On peut dire, il est vrai, que beaucoup de gens mesurent leurs rapports d'intensité pour les plaisirs et les peines seulement au moyen de ces forces opposées qui se détruisent mutuellement. Il est certainement très difficile d'apprécier l'intensité relative d'un plaisir et d'une peine en dehors d'une telle épreuve; cependant, par un effort d'abstraction, c'est, je crois, possible d'une certaine manière imparfaite, et, dans ce cas, on trouvera que les masses de sentiments agréables et pénibles qui sont ressenties séparément comme sensations à peu près égales en intensité se neutralisent l'une l'autre.

Le second mode de comparer la valeur relative des plaisirs et des peines, c'est de les présenter comme des conséquences jointes et inséparables d'un seul et même acte. En ce cas, on trouvera aussi que, somme toute, les sensations opposées d'une intensité égale se contrebalancent juste l'une l'autre et produisent ainsi un état d'équilibre, c'est-à-dire d'inaction. Cependant, ce cas est plus compliqué et demande un examen plus minutieux.

En premier lieu, le plaisir et la peine qui doivent résulter d'une action représentée ne seront pas simultanément éprouvés, on peut l'affirmer, ou le plaisir suivra la peine, ou *vice versa*. Maintenant cette circonstance créera une différence suivant le tempérament et la disposition des personnes particulièrement intéressées. S'il y a un grand intervalle entre les deux expériences, la plus rapprochée peut exercer une influence excessive sur l'imagination d'une personne avide, passionnée, de manière à dérober partiellement à sa vue la plus éloignée. D'un autre côté, dans le cas d'un homme d'un tempérament plus froid, la réflexion dont on a déjà parlé, que la seconde expérience se continuera après que la première sera terminée et qu'elle aura une valeur additionnelle (positive ou négative), comme passage de la première à la seconde, tendra à donner à la dernière sensation une plus haute valeur qu'elle n'en recevrait à cause de son intensité seule.

Néanmoins, en dépit de ces influences variables, on peut affirmer en toute sécurité que, à mesure que les sensations

opposées se présentent à l'imagination comme séparées par un même intervalle, leur effet stimulant (soit comme force attractive ou répulsive) sur la volonté et l'action seront en raison directe de leurs intensités comme excitations mentales ou sensations, et que, si elles sont égales en intensité, le résultat actif sera nul. Ici encore, je ne puis que prier le lecteur de faire les observations nécessaires par lui-même.

Dans ce raisonnement, une chose a été affirmée, savoir *que* dans cette anticipation les sentiments de plaisir et de peine seront nécessairement représentés dans l'exacte proportion de leur intensité actuelle comme des sensations présentes. Cette condition est-elle toujours remplie? Certainement non. Nous savons tous que nous sommes portés quelquefois à exagérer ce qui est agréable au détriment de ce qui est pénible, à d'autres moments de faire exactement le contraire. Nous pouvons donc dire que la peine nous inspire plus d'aversion *que* le plaisir n'a d'attraits pour nous et *vice versa*. Cependant ceci n'est qu'une manière imparfaite d'exprimer les faits, puisque, strictement parlant, c'est la grandeur relative apparente du plaisir et de la peine qui subit un changement *et non* leur force attractive ou répulsive. Ces variations se relient clairement aux fluctuations de l'état mental et aux différences de tempérament, sujet dont nous aurons à traiter plus tard.

Ces incertitudes dans la direction de l'imagination rendent difficile de mesurer les plaisirs et les peines très exactement ensemble par rapport à l'action, car nous ne pouvons pas être sûrs que deux quantités soient présentes à l'esprit en raison de leurs intensités actuelles. Cependant, en variant l'observation parmi tous les changements d'humeur, on peut déterminer approximativement le point auquel ces influences déviées de l'imagination sont à leur minimum. Et ici on trouvera, comme je l'ai dit, que, l'équidistance du moment présent étant présupposée, les plaisirs et les peines d'une intensité égale tendent juste à se contrecarrer l'un l'autre et à produire ainsi un équilibre volitionnel.

On peut, il est vrai, donner un bon sens à cette assertion.

que les plaisirs et les peines d'une intensité semblable ne se contrebalancent pas toujours l'un l'autre. C'est un fait, comme j'espère le démontrer tout à l'heure, que notre sensibilité relative aux stimulants agréables ou pénibles varie considérablement, de sorte que les objets agréables qui, à un moment, faisaient plus que compenser pour nous la peine de les acquérir, à d'autres moments manquent de le faire, et ainsi de suite. Nous pouvons donc dire que, étant donné certaines conditions internes (à savoir une dépression mentale), les causes ou sources de plaisir ne peuvent pas compenser celles de la peine en raison de leurs valeurs normales ou moyennes. Cependant la balance ne penche pas constamment du côté de la peine, comme je le montrerai. De plus, il est manifestement faux de dire que, même en ce cas, une quantité de peine fait plus que contrebalancer une quantité égale de plaisir. Le plaisir et la peine qui sont ressentis comme équivalents sont toujours égaux en intensité; c'est simplement la valeur relative des stimuli externes qui a subi un changement.

Il semble donc que le pessimiste cherche en vain à fonder son opinion sur la supposition que la peine a quelque supériorité naturelle sur le plaisir, grâce à laquelle une intensité donnée de plaisir et de peine laisse le sujet dans un état pire qu'auparavant. Nous devons accepter le fait que la peine est juste aussi mauvaise que le plaisir est bon et n'est pas pire que celui-ci [1].

Le dernier point auquel il nous faut faire allusion par rapport à la théorie pessimiste du plaisir et de la peine, c'est la place que l'ennui occupe dans le système. Schopenhauer semble regarder l'ennui comme aussi fondamental que le désir.

1. Je ne soulève pas ici la question de savoir si la moyenne ou le maximum d'intensité de la peine excède ceux du plaisir. Quelques optimistes du siècle dernier (Hartley et Adam Smith) semblent avoir concédé l'un et l'autre de ces deux points. La question n'admet pas facilement une solution. Il est évident que, par rapport à la valeur de la vie, ce point aurait à être discuté en connexion avec un second, savoir la fréquence comparative des plaisirs et des peines.

Aussitôt que le désir du moment est satisfait et qu'il n'y a aucune perspective qui se présente à la volition, nous tombons dans l'ennui. La vie que nous avons voulu posséder devient ainsi, au moment où nous l'acquérons, un fardeau. L'ennui est donc l'autre pôle désolé et triste de l'existence qui fait face à celui du désir qui nous tourmente.

Maintenant cette conception de l'ennui comme *fait fondamental* me semble complètement contraire à *l'expérience*. Les animaux inférieurs ne semblent pas éprouver d'ennui. La cessation du désir chez eux est suivie d'un état de calme qui, par une certaine fiction de l'imagination, peut être nommé contentement [1]. L'ennui commence aussitôt que l'imagination et que le pouvoir de concevoir des activités qui procurent le plaisir sont suffisamment développés. Ainsi, un chien qui, après avoir été enfermé quelque temps, soupire en s'étendant devant le feu dédaigné de la cuisine, peut raisonnablement être supposé ressentir de l'ennui justement parce qu'il ressent un vague désir d'exercer son activité à l'extérieur. Dans notre cas, l'ennui se relie clairement à une aspiration pour des activités qui sont obscurément définies *dans l'imagination*. L'enfant est affecté d'ennui, alors qu'il s'imagine indistinctement quelque occupation agréable sans l'apercevoir comme une possibilité présente. L'homme qui mène une vie oisive devient la proie de l'ennui quand il se peint vaguement à lui-même une existence plus active, sans faire de ce désir un dessein bien défini.

L'ennui a donc pour condition nécessaire un désir naissant et une représentation indistincte de plaisir. A la vérité, on peut dire que c'est la punition qui nous est infligée pour n'avoir pas accompli quelque fonction normale ou l'avertissement qui nous est donné par l'impulsion naturelle d'un organe à

1. Je ne veux pas dire par ceci que la moyenne de la condition émotionnelle des animaux inférieurs dans leurs heures de calme est d'un caractère parfaitement neutre : au contraire, je soutiens que dans le cas d'un organisme sain, il y a une quantité considérable qui fait pencher la balance du côté d'une sensation agréable.

dècharger le trop-plein de son énergie. D'où il suit que, loin de le regarder comme primaire et l'activité qu'il est destiné à aider comme secondaire, il serait beaucoup plus exacte de considérer l'activité comme condition primaire et l'ennui comme secondaire et dépendant. Bref, l'activité suit sa propre impulsion (soit un instinct aveugle ou un désir conscient), et l'ennui est simplement un cas accidentel de son développement.

CHAPITRE X

LA BASE EMPIRIQUE DU PESSIMISME

Manière dont Hartmann traite le témoignage individuel. — Valeur de sa conception de la vie. — Caractère antiscientifique de son estimation de la vie. — Valeur du travail comprenant l'activité musculaire et intellectuelle. — La santé est une condition positive de plaisir. — Valeur de la réflexion sur le passé. — Conception que se fait Hartmann de la nature illusoire du sentiment. — Son omission des résultats du contrôle de la volition sur les circonstances. — Examen de la preuve donnée par les pessimistes de la non-valeur du progrès. — Rapport de l'idée que le progrès dépend du développement intellectuel avec le pessimisme. — Opinion de Hartmann touchant la valeur du progrès matériel, moral, scientique et esthétique.

Dans les deux chapitres précédents, j'ai tenté de montrer que la base scientifique du pessimisme telle qu'elle est présentée dans les écrits de Schopenhauer et de Hartmann n'est pas une base très ferme. Jetons maintenant un rapide coup d'œil sur la preuve empirique ou *à posteriori* qu'ils offrent comme supplément de leur preuve scientifique. En critiquant celle-ci, je traiterai principalement de Hartmann, qui a élaboré ce côté du pessimisme bien plus soigneusement que son prédécesseur. En fait, comme nous l'avons vu, Schopenhauer méprisait plutôt l'argument tiré de l'observation, bien qu'il admît sa possibilité et sa validité, et se contentait exclusivement de la démonstration *à priori*.

En premier lieu, considérons la manière dont Hartmann débute pour prouver que la vie humaine telle qu'elle existe maintenant offre une prépondérance du mal sur le bien. Nous

sommes ici immédiatement frappés par le fait que l'auteur rejette le témoignage individuel comme une source sans valeur d'information sur le sujet. Les hommes sont disposés à exagérer la valeur de la vie par l'action même de la volonté inconsciente. Cette manière de répondre à la question a au moins le mérite de la hardiesse. Tout en faisant profession d'accepter les faits de la vie comme déterminant sa valeur, l'écrivain se coupe le chemin le plus sûr qui mène aux faits. Et pour quels motifs? En affirmant cette prépondérance même du mal qu'il s'efforce de prouver. Si nous savons déjà que la vie est le produit d'une volonté aveugle, et ainsi un mal par sa nature même, et qu'en conséquence la croyance au bonheur est une illusion, on ne voit pas pourquoi aucun examen des faits de la vie est nécessaire. Si, au contraire, l'investigation des faits doit être de quelque utilité, nous devons évidemment mettre de côté toute idée préconçue, métaphysique ou autre, et demander simplement ce que répond l'expérience; et, si nous le faisons, je ne vois pas comment il est possible de rejeter le témoignage individuel, qui est évidemment la seule connaissance que nous avons d'une grande partie de l'expérience humaine. En fait, si, par quelques recherches statistiques, nous pouvons obtenir un nombre suffisant de témoignages individuels, relatifs à la valeur de la vie, en séparant les convictions momentanées des convictions permanentes, nous aurons de beaucoup les meilleures données empiriques que le problème comprenne. C'est sûrement un peu d'arrogance que de maintenir que l'impression de tout observateur isolé, en ce qui touche la condition mentale des autres, est supérieure en valeur au témoignage collectif de l'humanité, autant qu'on peut l'obtenir quant à son propre état mental [1].

1. Schopenhauer, bien qu'il ne manque pas de hardiesse, n'atteint pas à cette hauteur. Il fait souvent appel au témoignage individuel, et sa preuve empirique du pessimisme semble se résoudre dans le témoignage uniforme des hommes réfléchissant sur leur vie passée. Comme nous l'avons vu aussi, des philosophes beaucoup plus anciens qui se plaignent de la vie étaient très portés à faire appel au témoignage humain. Hartmann est trop fin pour ne pas savoir que ce témoignage n'est pas uniformément en faveur du pessimisme, et il est ainsi forcé d'abandonner cet argument particulier.

Nous aurons plus tard à examiner si, autant qu'on peut s'en assurer, les hommes sont universellement enclins à avoir une trop bonne opinion de la vie et à ne jamais la condamner comme un mal.

Hartmann donc recourt à la méthode de l'observation objective. Il soutient qu'en considérant les circonstances et les diverses activités humaines nous pouvons atteindre à une conclusion assez exacte. Comment devons-nous donc *poursuivre* cette ligne d'investigation ? Le voici : amasser ensemble nombre d'impulsions principales et de circonstances dominantes de la vie humaine telles que l'amour, la colère, l'ambition, la richesse, le mariage, l'amitié et ainsi de suite. Cet amas composite peut se considérer comme la vie en son ensemble. En second lieu, nous mettrons dans une vive lumière tous les maux et les obstacles qui sont essentiels à ces conditions de la vie. Nous toucherons le plus légèrement possible aux avantages qui les accompagnent (ou, s'ils ne sont pas trop palpables, nous les négligerons absolument), nous additionnerons les résultats et nous aurons une balance qui penchera du côté de la peine. Le lecteur s'en montrera disposé à demander si ceci n'est pas une grossière caricature de la méthode de Hartmann. Je suis persuadé que non et que tout lecteur attentif trouvera que ma description est exacte.

En premier lieu, il n'y a aucun effort pour se former une idée complète et systématique de la vie humaine. Les divisions adoptées par Hartmann sont aussi arbitraires que possible. En voici la liste : 1° santé, jeunesse, liberté et aisance matérielle ; 2° haine et amour (juxtaposition significative dans la conception pessimiste de la vie) ; 3° pitié, amitié et bonheur domestique ; 4° orgueil, ambition et désir de domination ; 5° édification religieuse ; 6° immoralité ; 7° jouissance de la science et des arts ; 8° sommeil et songes ; 9° poursuite de la richesse (au-dessus de la satisfaction des besoins) ; 10° envie, vexation, etc. ; 11° espérance. Quelle classification ! Voilà ce que le lecteur peut s'écrier avec raison. Il est évident qu'il n'y a pas là la plus légère prétention de donner une base psycho-

logique au plan des activités, ou de faire reposer la division des circonstances et des conditions externes sur quelque conception scientifique définie de la vie. Le résultat d'un tel arrangement arbitraire, c'est, bien entendu, qu'il n'y a là absolument aucune revue de l'existence.

Tout d'abord, il y a de grossières omissions dans ce plan. Par exemple, on ne donne aucune place à l'activité motrice, comme dans l'exercice physique, les emplois manuels de toutes sortes. On traite du travail, il est vrai, mais seulement comme d'une condition nécessaire et pénible pour maintenir la vie corporelle. Toute espèce d'activité corporelle spontanée, depuis les expériences mécaniques de l'enfant jusqu'aux voyages aventureux de l'homme, est laissée de côté. D'autre part, que doit-on dire d'un examen systématique et complet de la vie qui ne trouve de place pour aucun des genres de stimulation sensuelle (en dehors de l'art), pour les influences du monde externe sur notre imagination et nos émotions, ou pour la valeur de cette impulsion au rire qui sert à transformer après coup tous les petits maux de la vie en sources de gaieté, et qui peut faire briller une étincelle lumineuse même dans les plus sombres expériences de la vie? On doit pourtant à peine s'étonner que le pessimiste soit un peu gêné pour parler de cette source de gaieté; la bonne humeur franche ne trouve pas un terrain qui lui convienne dans les vues pessimistes des choses. Mais, une fois encore, est-ce une analyse systématique celle qui contient les effets de l'immoralité, mais n'a aucune place pour l'accomplissement journalier des obligations imposées à tout digne citoyen? Est-ce que ces devoirs remplis ne sont pas une source de bonheur et pour l'agent et pour les autres, et leur nombre est-il si minime que leur omission totale [1] puisse se justifier? Mais on peut en toute sécurité laisser le lecteur juger lui-même des défauts de ce tableau de la vie.

1. Hartmann fait, il est vrai, une simple allusion à une partie de la moralité, à savoir, à la bienveillance, comme une source d'avantages pour autrui, mais seulement pour l'écarter comme se reliant nécessairement au sacrifice de soi-même. Il semble penser que l'accomplissement ordinaire du devoir laisse l'agent au zéro du bonheur.

Il est aussi redondant qu'il est défectueux. Ainsi les rapports sexuels se trouvent compris dans l'« amour » et dans le « bonheur domestique », et ainsi le pire élément de la vie, suivant les pessimistes, peut être considéré comme compté deux fois. C'est encore ainsi que le mal de la faim est compté double, puisqu'il est introduit à l'article travail et à l'article aisance matérielle, comme l'aiguillon qui pousse les hommes à un labeur terrible. Est-ce bien là ce qu'on s'attendait à *trouver* dans une induction exacte ?

Si, cependant, le plan de la vie est fautif dans ses traits essentiels que dire de la manière dont on fait pencher la balance dans chaque cas particulier ? Il n'y a aucun effort pour définir le point où nous devons placer le seuil de la jouissance dans l'observation des autres, ni pour ce que nous devons prendre comme les indications ou l'expression d'un état primitif de bonheur. En fait, la méthode de Hartmann est essentiellement défectueuse. Elle dédaigne la délicatesse des distinctions, ne se soucie nullement des conditions moyennes de la sensibilité humaine, mais considère seulement les extrêmes, c'est-à-dire les plus intenses degrés de plaisir et de peine. C'est ce qui est bien mis en lumière dans le cas de la moralité et de l'immoralité auquel nous avons déjà fait allusion. Il en est de même dans le cas du travail qui est cité en masse comme pénible, sans le moindre effort pour déterminer s'il peut être jamais agréable quand il est entrepris, comme il l'est certainemeut chaque jour, sans la pression de besoins physiques. Le résultat de cette méthode, c'est que la valeur d'une très grande partie de la vie, à savoir, tout ce qui se trouve entre les extrêmes des excitations agréables et pénibles, reste indéterminée ou plutôt déterminée d'avance, sans aucune investigation digne de ce nom.

Si l'on considère encore un instant la conception que Hartmann se fait du travail ou emploi actif, il est évident que, comme Schopenhauer, il le considère comme un pis-aller, comme un moyen d'échapper aux tourments de l'ennui. J'admets qu'une bonne partie d'occupation active est com-

mencée, grâce au stimulus de l'ennui, même quand, ainsi que nous l'avons vu, ce stimulus n'est nullement primordial, mais dépend lui-même des forces propres d'impulsion active et de désir. Mais est-il exact de dire que les hommes ne sont jamais poussés à se servir de leur activité que par l'aiguillon de l'ennui ? L'action, sous nombre de ses formes, ne nous séduit-elle pas en se présentant à notre imagination comme quelque chose de positivement agréable ? Et n'est-ce pas là le cas chez les enfants et les hommes robustes dont l'énergie musculaire accumulée est prête à se décharger en mouvements agréables ? C'est un fait caractéristique, que Hartmann ignore la possibilité d'une activité que l'on exercerait par amour pour elle-même. Cependant par quelle autre hypothèse expliquer le bonheur et la joie de garçons qui se livrent à leurs jeux pénibles, ou d'hommes vigoureux qui prennent part à une chasse ou exercent leurs muscles dans de longues promenades à pied ? Et les genres plus calmes d'activité musculaire ne sont-ils pas payés aussi par une forme spéciale de plaisir ? Est-ce que le jeu de l'œil, dans ses mouvements quotidiens innombrables, ne nous donne pas ses modestes sommes de plaisir tout à fait à part des impressions sensuelles qu'il a pour but de fournir ? Toutes ces questions sont totalement négligées par notre auteur, qui suit sa « route inductive » avec une parfaite confiance qui devient parfois vraiment amusante.

Non seulement cet écrivain omet de mentionner l'exercice agréable des énergies motrices du corps il ne fait aucune allusion à ce plaisir tranquille qui se déverse sur nos esprits tous les jours, par le canal de notre activité intellectuelle, la satisfaction, de notre instinct de curiosité, et le jeu toujours changeant de l'attention se dirigeant sur les myriades d'objets et d'événements dans le monde qui nous entoure. Il est évident que cette activité intellectuelle remplit une bonne partie de notre vie, entrant aussi dans nos loisirs et dans la poursuite de nos affaires. Cependant Hartmann n'y fait aucune allusion. Il parle, il est vrai, des plaisirs de la science dont il pense que seulement une poignée d'hommes sont capables ; mais il ne fait

aucune allusion à la curiosité universellement répandue qui précède tout intérêt scientifique et qui compte comme un facteur considérable, même dans la vie de nombre de personnes sans culture. Notre auteur pourrait peut-être dire que le faible intérêt que l'homme ordinaire prend dans l'observation et l'intelligence de ce qui se passe autour de lui n'est qu'une autre tentative forcée d'échapper aux souffrances de l'ennui. Néanmoins, il eût été digne d'intérêt de demander jusqu'à quel point les gens, et surtout les jeunes gens, sont déterminés par un instinct vrai et suffisant de curiosité.

Chacun des éléments que l'on vient de noter, le plaisir de l'exercice musculaire et celui de l'activité intellectuelle, rentre dans notre travail quotidien, même dans notre travail nécessaire, et semble lui donner une valeur appréciable. Il n'en est pas seulement ainsi, le travail emprunte sa valeur à des sources émotionnelles plus hautes. La plus importante est le sentiment heureusement caractérisé par M. Bain, comme « l'intérêt de poursuite ». Il semble y avoir une jouissance reliée aux exercices mêmes de l'appareil volitionnel lorsque le but à atteindre n'est pas immédiat. On peut voir que les gens retirent une somme considérable de plaisir du simple accomplissement d'un projet, dans la promptitude avec laquelle les paresseux oisifs, les jours de fête, improvisent, comme mode de passe-temps, des buts artificiels, uniquement pour le plaisir de les atteindre. Cette espèce de plaisir est un accompagnement du travail dans le cas de tout homme qui a de l'intelligence et de l'imagination pour anticiper des résultats éloignés.

D'autres faits pleins de valeur concomitants du travail se trouvent dans la conscience renouvelée de l'énergie déployée, de l'obligation remplie et du sentiment de la dignité personnelle accrue qui résulte de ces sentiments. Chez tout homme réfléchi et consciencieux, ces éléments servent à revêtir le travail d'une plus grande valeur.

Je suis loin de dire que le travail est toujours agréable. C'est une observation banale que les hommes sont indolents et détestent un travail pénible, au moins au premier aspect.

Aussi il n'est que trop manifeste que, dans notre phase présente de progrès industriels, le travail assigné aux hommes est souvent excessif comme effort musculaire, et insuffisant comme source d'intérêt intellectuel continue et variée. Je ne suis intéressé ici qu'à montrer que le travail, même quand on le commence à contre-cœur et par nécessité, peut, avec des circonstances favorables, devenir la source d'un plaisir tranquille qui, s'il n'est intense à aucun moment, forme, quand il s'étend à une vaste surface de l'existence, un élément considérable de bonheur. Donc, condamner le travail *in toto*, comme entièrement dépourvu de plaisir immédiat, est une erreur à peine pardonnable.

Cependant, non seulement la méthode d'évaluation de l'auteur néglige des régions entières d'expérience qui se trouvent dans les latitudes inférieures et intermédiaires de notre vie émotionnelle ; mais elle ne reconnaît même pas les formes les plus intenses de nos jouissances. Nous voyons ressortir ceci d'une manière frappante dans la discussion de la santé. Pour Hartmann, la santé est simplement une condition négative du bonheur, elle n'en est jamais un des éléments positifs. Il semble penser que l'accomplissement normal des fonctions organiques n'affecte pas la conscience et que, de cette manière, un haut degré de vitalité n'a de valeur que comme point de départ pour le plaisir.

Cette conception laisse complètement de côté un des éléments les plus importants, peut-être le plus important du bonheur, ce que l'on connaît comme ton mental, ou le sentiment intérieur de bien-être. Les physiologistes s'accordent généralement, ainsi que les psychologues, à reconnaître que cet élément émotionnel fondamental, qui s'insinue dans tous rapports quotidiens avec le monde externe et les colore, est le produit de la condition des nombreuses opérations organiques, telles que la digestion, la circulation, la respiration, avec l'état de nourriture et la vigueur de différents organes, parmi lesquels le système nerveux lui-même n'est pas le moindre. Suivant que ces conditions physiques sont élevées

et florissantes, ou basses et faibles, l'humeur du moment peut osciller dans de très larges limites, depuis le transport que nous éprouvons quand le flux de la vigueur physique est à son maximum jusqu'à la sombre dépression qui nous saisit quand le reflux est à son plus bas degré. Je ne m'occupe pas à déterminer ici quelle est la balance que ces changements rythmiques dans la vigueur de notre organisme laisse chez l'homme ordinaire en bonne santé. Sur ce sujet, nous dirons quelque chose plus tard. J'y fais seulement allusion ici, comme exemple du « calcul » de Hartmann. On ne doit peut-être pas s'étonner que Hartmann soit un peu réservé par rapport au sujet du ton mental. Il a, comme j'espère le montrer, une portée très sérieuse sur l'origine et la signification et du pessimisme et de l'optimisme. Seulement, il ne devrait pas chercher à nous imposer, comme un calcul complet des plaisirs de la vie et de ses peines, une méthode qui en réalité omet le facteur le plus fondamental de notre existence émotionnelle.

Après avoir ainsi exposé le mode de calcul de Hartmann, dans le cas de la moralité, de l'occupation active et de la santé, il est à peine digne d'intérêt d'examiner sa manière de traiter les autres régions inférieures de la vie. Cependant ce caractère absolument sans valeur de la « méthode » employée ne peut être complètement apprécié sans faire une simple allusion à un ou deux points. Par exemple, le chagrin du passé est simplement mentionné parmi les sentiments qui n'amènent que de la peine, ou « comme étant un plaisir nul » pour contrebalancer les peines. Chacun voit, bien entendu, que le chagrin est une peine ; mais la question réelle est évidemment ici de savoir si des possessions perdues, un bien passé, en général, causent plus de peine que de plaisir. Quelque source de bonheur passé, quand elle vit dans la mémoire, cause-t-elle plus de peine que de plaisir ? Qu'il y ait un élément de plaisir à jeter un coup d'œil en arrière sur une joie qui n'est plus, même quand on la reconnaît comme passée, a à peine besoin de preuve. Même dans la tristesse qui s'empare de nous, dans un coup d'œil rétrospectif sur les temps

reculés, on peut trouver des sensations exquises de plaisir, au point que nous cherchons souvent volontairement à entretenir nos chagrins adoucis.

Les vers bien connus :

> Il vaut mieux avoir aimé et perdu l'objet de son amour,
> Que de n'avoir jamais aimé du tout,

semblent exprimer assez clairement l'assurance d'une satisfaction positive dans le souvenir d'un bonheur passé. Cependant Hartmann pense tout à fait inutile de parler de cet élément de notre expérience émotionnelle, qui sert à faire de la disparition même d'un bien un motif de l'aimer davantage.

Un autre exemple du calcul de Hartmann mérite d'être mentionné : c'est la manière dont il traite la vanité et l'amour de l'approbation d'autrui. Hartmann distingue avec assez de justesse le sentiment de l'estime personnelle de l'amour de l'approbation extérieure. De ce dernier sentiment il dit que pour cent offenses on ne recueille qu'un seul plaisir. Peut-être est-ce là le cas de ceux qui recherchent avidement l'éloge, mais est-ce vrai de la complaisance que l'on a pour soi-même? En ce cas, assurément, on peut dire que mille plaisirs ne sont pas gâtés par un seul désappointement. En fait, rien n'est plus assuré et imperturbable qu'un bon amour-propre. C'est une source éternelle de sensation délicieuse. Il est indépendant de toutes circonstances externes. Oui, dit Hartmann, mais il repose sur une illusion. Sans aucun doute, dans bien des cas, mais toute estime de soi-même est-elle illusoire? L'idée qu'il se fait de l'illusion dans le sentiment est excessivement curieuse. Ainsi, il soutient que toute estime de la bonne opinion d'autrui est illusoire, puisque cette opinion ne peut avoir de valeur en dehors de l'effet de leur conduite envers nous. On pourrait dire tout aussi bien : « La beauté repose sur une illusion, car quelle valeur peut avoir la beauté, à part de sa portée sur les utilités de la vie? » Dans un cas comme dans l'autre, la réponse évidente, c'est que notre nature émotionnelle est ainsi

organisée que l'estime des autres et la beauté ont été toujours considérées comme des biens. Chercher de plus amples raisons pour prouver que l'approbation nous plaît est presque aussi raisonnable que de demander pourquoi nous sommes joyeux dans une matinée pleine de soleil [1].

Le lecteur est maintenant peut-être assez convaincu de l'entière légèreté et du caractère faux de l'examen que Hartmann fait de la vie humaine, dans la mesure où elle se manifeste à nous journellement. Cependant, afin de justifier davantage cette vue, je dirai quelques mots de l'omission de l'importante question de savoir jusqu'à quel point l'homme est esclave des circonstances et le simple jouet passif de son expérience journalière. Cette omission, bien entendu, devait être attendue, d'après la conception de la volonté que nous avons vu adopter par cet écrivain. Tout ce qu'un homme fait pour s'élever au-dessus du niveau des conditions de sa vie, pour modifier la valeur ultime des événements, grâce à l'activité d'un esprit hardi et élastique et à la sage direction de l'observation externe et des opérations mentales internes de l'imagination et de la réflexion, est évidemment effectué au moyen de cette volition même que les pessimistes condamnent comme la source première des maux de la vie. J'aurai à pénétrer plus tard, d'une manière un peu plus complète, dans cet élément de la valeur de la vie, les limites dans lesquelles tout bon esprit est capable d'élever la somme de son bonheur par l'exercice des plus hautes activités de la volition.

1. L'erreur dans laquelle Hartmann tombe ici vient de son incapacité à voir la distinction entre la valeur dépendante et la valeur immédiate. Quand un objet a la valeur de la réalité (dans son sens strict) ou aucun autre mode de valeur objective sur le sentiment qu'il excite chez celui qui observe, nous pouvons, cela va sans dire, parler de toute estimation particulière comme réelle et exacte, ou comme sans réalité et illusoire. Ainsi l'opinion qu'une personne a d'elle-même peut être évidemment illusoire, parce que sa valeur propre est quelque chose d'objectif, c'est-à-dire repose sur certains rapports externes existant entre lui-même et les autres hommes. D'un autre côté, la valeur qui n'a pas d'autre base que le sentiment immédiat ne peut jamais être illusoire. Tout au moins elle est réelle pour la personne qui est le sujet du sentiment, et, si l'habitude du sentiment est générale, elle est réelle aussi objectivement. L'approbation des autres est évidemment quelque chose que possède cette valeur immédiate.

Pour le moment, il suffit de noter le silence complet de Hartmann sur ce sujet.

Laissant de côté l'examen que fait Hartmann des motifs d'espoir à une vie future, qui évidemment est au delà des faits accessibles, nous avons maintenant à nous occuper du second pas de la preuve empirique de pessimisme, les arguments par lesquels on montre qu'attendre le bonheur dans l'avenir est impossible. La vie telle qu'elle existe maintenant est un mal, et la marche des choses, bien loin d'être dans la direction du bonheur, est dans le sens opposé. Le rêve d'une race heureuse dans l'avenir n'est qu'un recours vain et temporaire de l'homme abusé qui se trouve chassé de sa première position, la croyance que le bonheur peut s'atteindre actuellement.

Il est évident que la théorie de la valeur d'une civilisation progressive et d'un développement historique de l'humanité ne peut entièrement s'établir à l'aide de données exclusivement empiriques. Elle embrasse des données scientifiques nombreuses et complexes, telles que les généralisations de l'histoire, pour ne point parler des conceptions biologiques, quant à la nature et aux lois du développement humain. Cependant Hartmann, avec qui nous avons principalement affaire, se fie, pour la majeure partie du temps, au même genre de calcul que celui qu'il a employé pour mesurer la valeur de la vie actuelle, et, en conséquence, on ne peut faire mieux que d'examiner les résultats atteints, par rapport à ceux de son premier examen.

La seule conception de progrès [1] qui ait quelque prétention à une valeur scientifique et qui nous a été donnée par Schopenhauer et Hartmann, comme un motif pour leur conclusion défavorable, est celle de la croissance de l'intelligence et de la manière graduelle dont l'intelligence se libère de la volonté.

1. Je suis forcé d'employer ce terme, en dépit de ses associations avec le perfectionnement. Le lecteur sera assez bon pour comprendre qu'il est employé ici non comme une « question demandant une épithète », mais simplement comme une expression pour cette espèce de changement amené par le mouvement général des affaires et plus spécialement pour la direction manifestée par le changement social.

Pour faire de cette idée une conception scientifique, il faut, bien entendu, la séparer de ses entourages métaphysiques. Prise sous ce point de vue, on peut dire qu'elle représente une vérité acceptée, savoir que le progrès social dépend dans une large mesure du développement intellectuel. Mais il est manifeste que cette idée n'est d'aucun usage pour le pessimiste, sans la présupposition que la vie est en *réalité* et qu'elle doit toujours être un excès de mal sur le bien. Ni Schopenhauer ni Hartmann n'affirme que la croissance intellectuelle est un mal en elle-même; elle amène seulement une croissance de misère à sa suite, parce qu'elle met fin à toutes les illusions aimées. Donc cette idée ne peut pas contribuer à la preuve des principales propositions du pessimisme. Elle nous dit simplement que si le pessimisme est vrai, nous sommes destinés, puisque le monde progresse, à apprendre graduellement la vérité, et par suite dans une bonne voie pour accepter tout désappointement, désespoir ou sombre calme, que cette connaissance est propre à communiquer.

En même temps, il est bon de signaler que l'idée du progrès humain, comme mouvement purement intellectuel, est une hardie supposition à qui les meilleures et les plus scientifiques théories de l'histoire n'apportent aucun fondement, mais qu'elles tendent plutôt à réfuter. Buckle lui-même concédait que le développement social comprenait un mouvement moral, aussi bien que les progrès d'autres genres, bien qu'il les regardât comme limités par la quantité de progrès intellectuel. Hartmann, qui, comme je l'ai observé, considère la somme de l'immoralité dans le monde comme une quantité constante, ne peut, bien entendu, accorder que le progrès ait quelque direction en ce sens. Mais sa conception entière de l'histoire est manifestement dérivée de ses principes métaphysiques et n'a aucun droit à réclamer l'attention d'un esprit sérieux et scientifique.

Laissant donc de côté la conception pessimiste de l'histoire comme un tout, examinons les arguments empiriques par lesquels Hartmann cherche à montrer que le monde ne fait

aucun progrès. Le mode de computation adopté ici, comme je l'ai dit, est le même que celui qu'il a employé dans sa recherche précédente, et, par conséquent, nous serons autorisés à passer très rapidement sur cette partie de notre examen.

En estimant les faits du progrès humain, Hartmann ne passe pas de nouveau en revue son « plan » des conditions et des activités humaines. Il considère que, en examinant leur nature par rapport à la possibilité d'un bonheur humain présent, il a largement démontré leur peu de capacité à devenir les conditions ou sources du bonheur dans aucune période du progrès humain. Il appuie plus particulièrement sur la tendance du progrès à amener la désillusion concernant la valeur de choses telles que l'approbation des autres. Sur ce point, il n'est pas nécessaire d'en dire davantage, et nous pouvons passer à un ou deux points par rapport auxquels Hartmann s'imagine prouver, comme thèse séparée, que le progrès ne renferme pas le perfectionnement.

Par exemple, on suppose communément que le progrès, puisqu'il renferme une découverte scientifique, comprend aussi l'art de guérir et, comme conséquence, la diminution des maladies. Ceci, dit Hartmann avec la solennité d'un oracle, est une illusion; les maladies augmentent dans « une plus rapide progression » que leurs remèdes. Comment prouvez-vous ceci? peut demander le lecteur. Point de réponse. Ici assurément, le procédé de calcul devient trop microscopique pour la portée de la vision ordinaire.

Puis les intelligences naïves croient généralement, quand elles n'ont pas encore subi la sévère discipline du pessimisme, que le progrès industriel et les découvertes de la science pratique ont fait quelque chose pour augmenter le bonheur matériel de l'homme. Quant aux arts utiles, Hartmann fait, il est vrai, la large concession qu'ils ont effectué quelque progrès en ce sens. Mais dans quelles limites? « Les manufactures, les bateaux à vapeur, les chemins de fer, les télégraphes, n'ont rien accompli de positif pour le bonheur de l'humanité; ils ont seu-

lement diminué une partie des obstacles qui bornaient et gênaient l'action de l'homme. » On peut naturellement demander si les produits nombreux des manufactures qui entrent dans le bien-être et le luxe domestiques de toutes les classes, si la possibilité de faire en automne une excursion à New-York et San-Francisco ne sont rien que la suppression d'un obstacle au plaisir et ne produisent rien dans l'intérêt d'un bonheur positif. Mais, en approchant de la conclusion, Hartmann semble de plus en plus devenir dédaigneux des distinctions délicates.

Mais, de plus, même si l'accroissement de la richesse matérielle aurait amené un certain bien-être pour certaines classes, il restera toujours, dit Hartmann, toute une partie de la population qui a plus d'appétit qu'elle n'en peut satisfaire. Pourquoi cela? peut demander naïvement le lecteur. A cause de la multiplication de la population, qui va toujours croissant au point de vue de la simple existence physique. Mais les économistes, y compris Malthus lui-même, ne sont-ils pas d'accord que la population a une tendance à se régler elle-même par une intelligence croissante et une contrainte morale? Point de réponse. Ici encore, nous n'avons donc point la substance, mais seulement l'ombre d'un argument.

Une fois encore, est-ce que le développement social n'amène pas avec lui le perfectionnement moral, l'accroissement de la sympathie et ainsi l'accroissement mutuel du bonheur individuel? Non, dit Hartmann. En somme, la même *ratio* d'égoïsme et de bienveillance se trouve dans tous les siècles et dans tous les pays. La civilisation n'a aucun effet sur les impulsions au mal, elle ne fait qu'altérer les formes de leur manifestation. La dépravation morale a simplement « cessé d'aller à pieds et se promène en habit noir ». Soyons reconnaissants : ici, nous semblons trouver quelque chose qui encore une fois ressemble à un calcul. Mais quel calcul? Par quel étalon possible de mesure, demande-t-on, Hartmann prouve-t-il que la somme de misère qui naît des passions farouches et sans contrôle des nations sauvages est égalée par la somme de misère produite

par les tendances immorales prudemment restreintes, mais toujours actives, de la société civilisée? Le calcul se réduit lui-même à l'à peu près le plus grossier, qui, après réflexion, ne se trouve pas même un à peu près. Quant au développement de la sympathie pour l'accroissement du sentiment de solidarité parmi les individus et même les peuples entiers, Hartmann daigne à peine en parler en quoi que ce soit. Il nous dit, il est vrai, que l'avancement social avec le développement du progrès social amène certains allègements dans la lutte avec le besoin, au moyen du principe de solidarité ; mais alors il soutient que ces résultats sont seulement une diminution des maux et n'atteignent jamais un bien positif. Comme nous l'avons vu, Hartmann suit Schopenhauer en regardant la sympathie comme n'ayant trait qu'à la souffrance seule, et il ne la reconnaît pas sous la forme d'une participation mutuelle à une activité agréable.

En dernier lieu, on peut demander ce que dit Hartmann touchant les influences du progrès de la science et de l'art sur le bonheur humain. Ne pourront-ils pas dans un temps éloigné, alors qu'ils seront largement étudiés et appréciés, offrir un considérable surplus de jouissance? La science théorique (distinguée de la science pratique) est regardée par notre auteur seulement dans sa portée sur le bien externe, y compris les relations morales, et il dit qu'elle n'a aucun effet appréciable ni sur le bien-être matériel ni sur le bien-être moral. Les jouissances que l'on peut tirer de la poursuite de la science ne sont pas examinées longuement ici. En traitant de la première phase de l'illusion, toutefois, Hartmann nous dit que, avec la division croissante du travail dans la science, la joie de la découverte originale se réduit à une quantité minime. Ceci est une assertion hasardée, puisqu'il pourrait sembler à une intelligence ordinaire que l'étendue de l'activité scientifique sur un champ plus vaste impliquerait un accroissement dans toute jouissance qui se relie à cette activité. Il est évident, toutefois, que Hartmann n'attribue aucune importance aux plaisirs qui se rattachent à cette capacité pour les études scientifiques (qui, pense-

t-il, sont plus que contrebalancées par les peines de l'effort), et que le plaisir de la science est, chez lui comme chez Schopenhauer, la joie intense qui est la prérogative particulière du génie créateur. Une limitation aussi arbitraire n'a pas besoin de plus amples remarques.

Par rapport à l'art, notre auteur concède que la « capacité de plaisir à recevoir » (distinguée de la force productrice) est une quantité considérable. Cependant il n'entre *pas dans la* question de savoir jusqu'à quel point il peut devenir à l'avenir un élément de la vie journalière de toutes les classes de la société. Tout ce qu'il dit par rapport au progrès de l'art, c'est qu'il ne doit pas être trop estimé, puisque, bien que notre art moderne soit plus riche en idées, il est moins parfait en forme que l'art classique. Ceci, bien entendu, ne prouve pas grand'-chose, puisque c'est une question de savoir si le pas fait depuis l'art grec jusqu'à l'art contemporain doit être considéré *comme* un maillon dans la chaîne du progrès artistique. Ce que l'on désire réellement savoir, ce n'est pas si certain peuple de l'antiquité a atteint un développement artistique qui est aussi élevé que tout développement artistique moderne, mais : *1° s'il* y a une tendance générale pour l'art vers le perfectionnement, comme pour la vie nationale en masse, et si la race humaine se meut en avant; 2° si ce même développement social n'est pas accompagné par le développement général du sentiment artistique; et 3° si ce double progrès esthétique n'ajoute pas considérablement à la somme des jouissances humaines. Mais ce n'est pas la première fois que nous avons trouvé Hartmann déployant beaucoup de talent pour manquer le véritable côté important d'une question.

On en dit assez, peut-être trop, pour montrer quelle importance a le procédé d'observation de Hartmann et de calcul par rapport aux divers éléments constitutifs du progrès humain et social. Il a même moins de prétentions à une méthode rigoureuse que le procédé qui se dissimule sous l'investigation de la vie humaine dans son aspect statique comme quelque chose de coexistant et de persistant dans le temps présent. Mais, en

vérité, les deux modes d'examen peuvent être représentés comme n'ayant qu'une très faible prétention au caractère de computation numérique exacte. La méthode de Hartmann ne diffère, en vérité, que pour la forme, de cette manie d'amonceler quelques traits de la vie, choisis arbitrairement, qui peut être représentée comme marquant la frontière du pessimisme instinctif et du pessimisme raisonné. Avec une grande parade de méthode scientifique, elle est essentiellement anti-scientifique, inexacte, superficielle, et suggère avec force l'idée d'une conviction instinctive préexistante [1].

1. Le pessimisme de Hartmann est traité sur un ton assez mérité d'ironie, dans un ouvrage récemment publié: *Der moderne Pessimismus* du docteur Pfleiderer. Des objections sérieuses contre ses raisonnements se trouvent aussi, comme je l'ai observé, dans Johannes Huber : *Der Pessimismus*, et dans Volket : *Das Unbewusste und der Pessimismus ;* enfin le professeur Bona Meyer, dans un petit ouvrage intitulé : *Weltelendt und Weltschmerz ;* ce que l'on pourra considérer comme des arguments d'une gravité plus que suffisante. On a déjà remarqué que Duhring cherche à rencontrer et à renverser la conception pessimiste de la vie humaine et des perspectives futures de l'humanité.

CHAPITRE XI

PLAISIR ET BONHEUR

Résumé de l'examen du pessimisme. — Examen de l'optimisme scientifique. — Idée de la coïncidence du bonheur individuel et général en morale et en économie. — Base psychologique de l'optimisme de Hartley. — Doctrine qui fait de la peine une condition du plaisir. — Conception scientifique du progrès. — Nécessité de certaines recherches préliminaires. — Problème de l'excès du plaisir ou de la peine dans la vie humaine. — Question envisagée en dehors de la fréquence comparative des causes externes. — Défauts de la théorie des causes du plaisir et de la peine. — Le plaisir et la peine ne sont pas invariablement égaux dans les différentes régions de l'activité consciente. — Inexactitude de la comparaison subjective du plaisir avec la peine, dans ces régions. — Résultats que l'on peut atteindre par une telle comparaison, importants bien qu'inadéquats. — Comparaison des sommes de plaisir dans les différentes régions. — Caractère insuffisant de cette méthode abstraite de calcul. — Recours à une conception biologique du plaisir et de la peine, d'une utilité peu pratique. — Impossibilité de faire la somme une à une des causes externes de plaisir et de peine. — De même d'additionner nos expériences isolées de plaisir et de peine. — Causes d'erreur dans l'estimation de la valeur des sensations isolées. — Les résultats de l'observation des sensations isolées d'autrui encore moins satisfaisants. — La vie ne doit pas se mesurer directement d'après les sensations isolées de plaisir et de peine. — Modification du problème par la substitution de l'idée de bonheur à celle de plaisir. — Objections contre une telle substitution, comme : 1° abandon de la thèse hédoniste, et 2° comme passage d'une idée simple à une idée complexe. — Réponse provisoire à ces objections. — Examen de la conception populaire du bonheur. — Conditions permanentes de plaisir, l'idée mère du bonheur — A. Première phase dans la construction du bonheur. — 1° Eléments externes : α. Le bonheur considéré comme résidant dans certaines circonstances externes permanentes. — Raisons de la distinction populaire entre les objets de valeur et les sentiments agréables. — β. Le bonheur considéré comme consistant dans des lignes permanentes d'une action causant le plaisir et dirigée extérieurement : signification des intérêts. — 2° Eléments internes : α. Progrès internes de la réflexion en tant que déterminée par la régularité des fins externes. — Effets internes permanents du travail moral. — β. Le plaisir réfléchi comme résultat de

l'effort distinct pour obtenir un bien intérieur. — La culture individuelle en tant qu'ingrédient du bonheur. — B. Phase plus élevée de la construction du bonheur. — Accord parfait des fins opposées externes et internes. — C Phase finale de la construction. — Contrôle des éléments de la vie, ainsi arrangés, par l'attention. — 1° Fonction externe de l'attention négative et positive. — 2° Fonction interne de l'attention négative et positive : répression du désir et culture des souvenirs et des imaginations agréables. — Jusqu'à quel point un progrès des intérêts d'autrui est impliqué dans une sage poursuite du bonheur individuel. — Avantages réciproques des relations amicales. — La grandeur des buts de l'individu profite aux autres. — Poursuite consciente du bonheur d'autrui. — Limites de la coïncidence des intérêts de l'agent et des intérêts d'autrui. — — Notre idée du bonheur semble impliquer un souvenir bien distinct de plaisir. — Peine résultant d'efforts soutenus à la poursuite du bonheur. — Bonheur et satisfaction. — Différentes significations du contentement. Les philosophes hédonistes contents et mécontents. — Leurs raisons de contentement. — Objection à l'hédonisme; le plaisir ne peut jamais le satisfaire. — Le bonheur diffère en structure d'une succession de sentiments isolés. — Degrés de satisfaction réalisable dans une succession de sentiments. — Contentement et mécontentement accompagnant nécessairement tous les buts concevables. — La nécessité d'un effort renouvelé n'implique pas le désappointement. — Le bonheur réel qui peut s'atteindre est inférieur à l'idéal conçu. — Rapport de la disparition graduelle de la vie avec notre problème. — La brièveté de la vie est un bien d'après un point de vue pessimiste. — La brièveté de la vie ne détruit pas les différences de valeur dans le bien fugitif et dans le bien relativement permanent. — Comment une connaissance de la brièveté de la vie rend plus intense la valeur de la vie. — Mépris des stoïciens pour la vie en tant que chose éphémère; ce mépris est en partie rationnel et en partie irrationnel. — La brièveté de la vie est la base d'un sentiment particulier de bienveillance. — Le sentiment de la brièveté de la vie individuelle est en partie englouti dans les larges sympathies altruistes. — Revue de l'argumentation et nouvelle position du problème.

Nous avons maintenant complété notre examen des arguments des pessimistes, et nous pouvons en résumer les résultats comme il suit : tout d'abord, le portique métaphysique, pour ainsi dire, de ce sombre et triste édifice, se trouve, après une légère inspection, contenir de nombreuses fentes et crevasses et n'offrir rien moins qu'un accès sûr et certain, au lieu du repos désiré des pessimistes. Puis, le fondement physique de la construction s'est montré lui-même, après un examen plus attentif, essentiellement instable, n'étant bâti que sur de pures hypothèses fantaisistes et, qui plus est, sur des hypothèses qui fréquemment sont directement à l'encontre de l'expérience et qui enferment des conceptions incohérentes et contradictoires.

Une fois de plus, la psychologie du pessimisme, quand son enchevêtrement d'idées qui n'ont pas été examinées est débrouillé, se manifeste de même comme radicalement erronée. En dernier lieu, la tentative pour prouver le pessimisme directement par un appel à l'observation doit être considérée comme un insuccès signalé, puisque la méthode d'observation poursuivie manque de ces conditions de perfection, d'impartialité et de précision, qui peuvent seules donner à une méthode une valeur scientifique.

Tels sont les résultats de notre investigation. Nous pouvons peut-être, avec sécurité et même avec profit, prendre congé du pessimisme, en tant que système réclamant par droit d'invincibles arguments l'adhésion des esprits réfléchis. Jusqu'ici, il n'a certainement pu prouver une telle prétention; et, avant qu'il ne puisse donner un corps à son droit, il y aura beaucoup à faire sous forme d'une définition préliminaire du problème et d'une détermination des méthodes propres à une telle enquête.

De plus, en prenant congé du pessimisme, nous concluons réellement notre recherche sur les constructions complètement scientifiques de la valeur de la vie. Cependant il n'existe encore, autant que je sache, aucune tentative systématique pour fonder une conception favorable de la vie sur une base scientifique solide. Ce qui a été fait a une grande valeur, sans aucun doute; mais on ne peut dire que cela fournisse un fondement adéquat pour l'optimisme. Ce n'est ni complet ni scientifiquement exact.

Afin de rendre cette réflexion évidente, jetons pour un moment un coup d'œil sur l'optimisme quasi scientifique du siècle dernier. Comme nous l'avons vu, les moralistes anglais de cette période sont d'accord, pour la plupart d'entre eux, dans l'affirmation de la coïncidence du bonheur individuel avec le bonheur général [1]. Ici, sans doute, se trouve une proposition qui,

1. Il est vrai, on a fait communément allusion au bonheur de l'individu dans une condition future, comme un complément nécessaire en certains cas; mais, en général, on a insisté sur la coïncidence même, quand la vie présente est seule considérée.

si elle est vraie, fournira une base pour une conception optimiste des relations morales et sociales. En conséquence, il semblerait que chacun très certainement cherche à assurer son propre bonheur quand il aide au bonheur d'autrui. Ici donc, nous semblons avoir une évidence singulièrement heureuse d'une « harmonie préétablie », grâce à laquelle un accroissement de l'unité résultera dans un accroissement de la communauté. Mais les faits viennent-ils à l'appui de cette conception réjouissante? L'affirmation ne peut, je pense, être considérée comme juste, excepté dans de certaines limites. Comme j'espère le montrer plus tard, une sage poursuite du bonheur individuel n'accompagnera l'homme que jusqu'à une certaine distance sur la route de l'effort bienveillant. Il se peut qu'il soit vrai, et je pense qu'il est vrai qu'une ligne de conduite aussi prudente servira au bien d'autrui jusqu'à un certain point; mais la proposition inverse n'est certainement pas vraie : rechercher le bien d'autrui n'est pas uniformément le meilleur moyen de réaliser son propre bonheur.

Une semblable sorte d'harmonie préétablie a été présentée par Adam Smidt et ses successeurs comme régnant dans la région de l'activité industrielle. Les intérêts matériels d'une communauté sont mieux assurés quand chaque individu poursuit sans empêchement son propre désir de richesse. Cette affirmation est longtemps restée une doctrine fondamentale d'économie politique. C'est le principe cardinal des théories politiques modernes. D'un autre côté, la critique récente semble montrer que le gain total résultant de l'action individuelle et de la libre compétition n'est pas aussi grand qu'on le supposait d'abord. La réflexion sur les immenses maux industriels de notre époque a mené les gens à condamner notre système comme radicalement mauvais et à recommander à sa place un mode d'organisation des opérations industrielles. Je ne puis entrer ici dans la brûlante question du socialisme, et s'il est désirable d'allier les capitaux avec le travail, d'après un système de production coopérative. On en a dit assez pour montrer que l'harmonie des intérêts individuels et collectifs dans

les opérations industrielles n'est nullement évidente de soi-même, comme ceux qui, pleins d'espérance, l'ont d'abord exposé, étaient disposés à le croire.

Je ne voudrais en aucune manière dire qu'il n'y a réellement rien de consolant et de réconfortant dans les relations des intérêts individuels et généraux convenablement compris. Au contraire, je pense qu'une conception exacte de ces *relations* présente, somme toute, un aspect plutôt agréable et satisfaisant que pénible et attristant. Je voudrais seulement insister sur ce que les faits ne justifient pas la note très joyeuse de cet optimisme, auquel les écrivains du siècle dernier avaient un penchant à s'abandonner.

Passons maintenant à une tentative faite pour trouver une base d'optimisme dans les vérités supposées de la psychologie. Je fais allusion à la curieuse théorie de Hartley que, puisque les plaisirs excèdent les peines et puisque l'association enfante une fusion d'états mentaux où les éléments les plus faibles disparaissent, il y a une tendance avec le développement mental à atteindre une condition de pur plaisir. La première remarque que cette doctrine semble faire naître, *c'est que,* en aucune phase de notre existence, les plaisirs et les peines « mentales » ne constituent les seuls facteurs de notre vie émotionnelle. L'adulte, non moins que l'enfant, est exposé à toutes les influences changeantes des conditions corporelles, et celles-ci ne sont nullement des agents sans importance pour la production de notre bonheur et de notre misère. Mais Hartley affirme froidement un des points même en litige, à savoir que nos plaisirs primaires excèdent nos peines primaires. Si ceci était accordé, sa conclusion serait, sans aucun doute, de grande valeur, quand même ce pourrait être une exagération de parler du progrès comme tendant à nous rendre l'état heureux du paradis.

Hartley a parfaitement raison d'insister fortement sur l'association, comme influençant et modifiant nos plaisirs plus mûrs. Je pense aussi que beaucoup d'arguments peuvent être invoqués en faveur de sa conception, à cause du rôle que les

éléments pénibles subordonnés jouent dans nos réminiscences du passé, et ainsi dans nos perceptions plus tardives et nos imaginations qui tirent tant du souvenir. Il n'y a aucun doute, je le conçois, que, dans ces états mentaux composites, un élément subordonné de peine sert à rendre plus intense le plaisir prédominant. Mais, d'un autre côté, il n'est pas moins certain qu'un léger mélange de sentiment agréable peut tendre à convertir le caractère pénible prédominant d'un état mental. Un amer désappointement n'est que rendu plus amer par l'image momentanée et agréable de l'objet qui manque ou qui est perdu.

Dans plus d'un écrivain encore, il semble qu'il y ait comme une disposition à fonder l'optimisme sur l'idée quasi psychologique que le plaisir et la peine étant, comme tous les autres états de l'esprit, des conditions relatives, nous devrions considérer la peine comme une condition du plaisir, et ainsi donc comme nécessaire, sinon positivement désirable, comme moyen d'atteindre un but. Nous avons examiné la doctrine qui fait du plaisir un état purement négatif et relatif de la peine, son antécédent. Considérons maintenant la doctrine opposée, en tant qu'elle semble revêtir une forme scientifique. La question que j'ai en vue ici, ce n'est pas si la peine est un sentiment moins réel et positif que le plaisir. On ne saurait l'affirmer, je pense, que d'après des raisons métaphysiques. Considérés simplement comme faits de notre expérience, la peine et le plaisir sont également réels. Le point à discuter, c'est si la peine est nécessaire comme antécédant du plaisir : si, en d'autres termes, le plaisir pourrait s'éprouver tout de même s'il n'existait rien de tel que la peine.

Il est clair, tout d'abord, même si les faits sont conformes à l'affirmation, qu'elle ne peut avoir aucune influence réconfortante. Si ce n'est d'après la supposition que le plaisir excède la peine. Car, s'il ne le fait pas, la « nécessité » de la peine ne pourrait se prouver; nous aimerions nous dispenser semblablement et du plaisir et de la peine de la vie. Nous ne pouvons donc interpréter l'idée du caractère relatif de la peine comme

signifiant ce que, au premier coup d'œil, il semble signifier, à savoir qu'une quantité donnée de plaisir nécessite une quantité correspondante de peine, comme son antécédent ou son opposé. Ce qui semble affirmé c'est qu'une certaine quantité de peine subordonnée est nécessaire au plaisir. Autrement, nous devons posséder l'autre terme du contraste pour comparer le plaisir avec lui. Cette inférence psychologique *est-elle* exacte?

Je ne pense pas que l'on puisse maintenir que la peine est nécessaire pour une série de plaisirs. Nous pouvons probablement tous nous rappeler quelque heureuse expérience consistant en une longue chaîne de plaisirs tranquilles d'où la peine était absolument absente. Des journées d'agréable séjour parmi des scènes intéressantes à l'étranger, des jours de liaison harmonieuse avec des amis dans quelque charmante retraite, nous offrent des spécimens de ces expériences. Est-ce que le plaisir de ces jours-là a été en quoi que ce soit moins réel parce qu'aucune peine n'était présente à l'esprit pour fournir le légitime contraste? Je ne le pense pas. Ce que la loi de rapport de relativité des sensations requiert, c'est qu'il y *ait un changement* constant de l'état mental dans son ensemble. Il est possible de maintenir pendant longtemps une heureuse et même joyeuse disposition d'esprit par une suffisante variété d'impressions et d'occupations agréables. Des transitions bien ménagées d'un mode de sensation à un autre, comme du travail actif au repos, du commerce de la société à la solitude, sont propres à maintenir un flot continu de satisfaction.

Cependant on peut dire que nous ne devrions pas connaître et estimer le plaisir comme tel, s'il n'y avait rien d'une nature pénible. Sans aucun doute, notre idée du plaisir doit quelque chose au contraste, comme entre le plaisir et la peine. Nous pouvons dire que le plaisir est d'autant plus précieux qu'il est l'opposé et jusqu'à ce point la négation ou l'exclusion de la peine. Mais il me semble que le plaisir serait toujours plaisir, toujours estimable et désirable, même s'il n'existait aucune peine. Tout ce dont on a besoin pour que l'esprit puisse avoir

une idée distincte d'un aspect quelconque de ses impressions ou de ses expériences, c'est qu'elle se présente sous des quantités variées et divers degrés d'intensité. Aussi, bien que le temps n'ait pas d'opposé, strictement parlant, et bien que toutes nos expériences contiennent le temps, comme un de ses facteurs, nous sommes à même de le percevoir et de le sentir comme quelque chose de réel, à cause des différences dans la durée que les événements quotidiens rendent évidentes. Ainsi, le plaisir serait sciemment expérimenté et connu, même s'il était l'accompagnement indispensable de toutes nos expériences, pourvu qu'il se présentât à des degrés divers d'intensité. On peut ajouter que la peine n'est pas le seul opposé du plaisir. Il y a un troisième état émotionnel, celui de l'indifférence; et, si nous avions de fréquentes alternatives de plaisir et d'indifférence, nous devrions certainement avoir une idée assez vive du plaisir comme plaisir.

La peine, autant que je puisse voir, n'est donc en aucune manière nécessaire au plaisir, et l'optimisme ne réussit pas à trouver un calmant intellectuel pour les maux de la vie, dans la réflexion qu'avec nos peines tous nos plaisirs s'évanouiraient aussi. En même temps, on doit admettre qu'une transition de la peine au plaisir est le moyen le plus efficace de rendre le plaisir plus intense. Tout contraste entre des impressions successives rehausse la force de la dernière impression, et nos plaisirs ne sont jamais plus complets et plus profonds que quand ils sont précédés de peines. Jusque-là, donc, comme l'homme place son bonheur dans la succession de jouissances intenses, il peut se consoler quant à la présence de la peine dans la vie. Il verra qu'une peine est la cause occasionnelle nécessaire aux plus vives sensations de plaisir. Il est présumable aussi que même les sages pourraient choisir un type de vie contenant des peines accidentelles pas trop intenses, ni de trop longue durée, comme éléments de contraste. En même temps, il resterait toujours l'alternative idéale d'un flot modéré et tranquille de plaisir; et celui qui adopte cette conception trouvera peu de chose ou rien de

consolant dans la doctrine du caractère relatif de la peine.

Parmi les autres efforts pour découvrir une base scientifique pour l'optimisme, l'idée moderne de progrès, en tant qu'elle est basée sur des données historiques et des principes biologiques, réclame notre attention. Cette idée, bien que nous soyons incapables d'apprécier son importance scientifique dans toute son étendue, promet, je pense, la base la *plus certaine* d'une vue favorable du monde. J'espère démontrer ceci plus tard. On doit remarquer, cependant, que la valeur du progrès ne peut être convenablement appréciée qu'après que nous aurons atteint quelque notion rudimentaire des possibilités de la vie humaine individuelle en tout temps. Il ne s'ensuit nullement que, parce qu'avec le progrès social nous nous perfectionnons, nous ajoutions à un bien positif ou soyons même sur la voie pour l'atteindre. Le perfectionnement peut, après tout, consister en une tendance à réduire au minimum la balance de la misère qui, suivant le pessimiste, appartient à la vie humaine dans toutes ses conditions.

Ce dont on a besoin, c'est d'un effort vraiment scientifique pour définir le bonheur et ses conditions et *déterminer* si la moyenne des conditions externes de la vie humaine réalise ces conditions. Tandis que l'on a fait beaucoup par petites quantités vers la solution de ce problème vaste et compliqué, on ne l'a pas encore, que je sache, traité dans son ensemble. Le pessimisme moderne insiste nettement sur ce problème et appelle sur lui notre attention; et, dans ce chapitre et le chapitre suivant, j'essayerai d'indiquer les différentes lignes qui doivent conduire à cette investigation. Le lecteur ne doit pas chercher ici une solution exacte, bien qu'il se puisse qu'on détermine approximativement la direction où, si l'on peut la découvrir quelque part, on trouvera une solution future. Il suffira en cet endroit de préparer le problème et en même temps de montrer si l'on peut compter sur une conclusion parfaitement certaine et exacte, d'après la nature même de cette recherche.

La vie, selon notre point de vue présent, ne doit s'estimer

qu'en prenant pour type le plaisir et la peine. Cela est bon qui diminue d'une manière ou d'une autre la peine ou augmente le plaisir; et tout moment de la vie, et toutes les circonstances de la vie ont une valeur positive seulement alors que la somme de plaisir est plus grande que celle de la peine. Tel étant le mode d'estimation, notre recherche commence naturellement par une investigation sur les conditions immédiates mentales et physiques du plaisir et de la peine. Avant que nous puissions savoir si un excès de plaisir dans la vie est possible ou probable, il semble nécessaire de comprendre la manière dont la peine et le plaisir prennent naissance.

Maintenant, une doctrine scientifique complète du plaisir et de la peine, en d'autres mots, un système scientifique hédoniste n'a pas encore pu s'établir définitivement. Bien des efforts ont été faits depuis Aristote jusqu'à nos jours pour définir les conditions universelles de plaisir et de peine; mais on ne peut pas dire que l'on se soit accordé sur le point de savoir quelles sont réellement ces conditions. Les généralisations courantes sur le sujet semblent pour la plupart trop larges, et la théorie plausible ne réussit pas en certains points à expliquer les faits. Ainsi, par exemple, il est excessivement douteux que certaines peines des sens, telles que des saveurs amères, puissent être expliquées, comme Wundt cherche à le prouver, en même temps que d'autres modes de peine, d'après le principe de stimulation excessive. Et puis, on ne voit pas jusqu'ici comment les peines corporelles, comme le mal de dent et la névralgie, doivent se soumettre à la même loi de stimulation que les peines d'une stimulation des sens excessive, comme des sons perçants. Même à supposer que ces peines puissent être groupées ensemble, les peines du désir, comme M. Spencer le soutient, semblent former une classe *sui generis*, et, en vérité, la manière dont on formule ordinairement le principe de stimulation agréable implique que la peine peut naître d'un excès ou de l'insuffisance de l'activité mentale ou nerveuse. Puis les peines d'un défaut d'harmonie qui entrent si largement dans les plus hautes souffrances mentales, telles que le désappointe-

ment, l'anxiété, et ainsi de suite, ne semblent pas aisément se prêter à la théorie des stimulations excessives et insuffisantes. Il se pourrait que l'on rangeât peut-être toutes celles-ci en une seule classe avec les peines de désir, voyant que tout désir implique un conflit d'impulsion avec la perception de la réalité existante. Cependant ce ne serait que pour débarrasser le terrain de la peine en cas de désir qui ne reposerait plus sur une simple insuffisance d'action. En fait, comme Fichte le signale, il semble jusqu'ici impossible de ranger tout plaisir sous des conditions de quantité dans les processus nerveux; si, comme il est enclin à le penser, il est possible de réduire tous les phénomènes de plaisir à une seule loi simple d'harmonie ou de proportion, parmi les rapports des actions nerveuses impliquées, c'est une question, comme il l'admet, qui est à peine susceptible d'une réponse dans l'état présent de notre savoir [1].

En voilà assez pour expliquer qu'une théorie générale de plaisir et de peine est encore loin d'être complète; et la recherche des conditions précises des divisions variées du plaisir et de la peine, telles que celles d'appétit, de sensation, d'activité intellectuelle et d'attention, d'excitation émotionnelle, etc., loin de valoir mieux, vaut peut-être encore un peu moins. Les limites exactes du plaisir et de la peine, dans ces branches variées de la vie mentale, ne sont aucunement déterminées d'une façon claire, précisément parce que les conditions de ces états opposés, dans les diverses régions, ne sont certainement pas connues. Il est facile de dire qu'en sus de chaque mode distinct de sensibilité la susceptibilité vers le plaisir est exactement contrebalancée par la susceptibilité correspondante de peine. Mais cette assertion se trouvera fausse à la suite d'un examen plus serré. Comme je le montrerai présentement, l'intensité de la peine n'est nullement parallèle avec celle du plaisir. Et le nombre des plaisirs que l'on peut distinguer ne correspond pas toujours à celui des peines distinguées. Le nombre des plaisirs du son, par exemple, paraît excéder con-

1. *Vorschule der Æsthetik*, II, p. 270 et suiv.

sidérablement celui des peines correspondantes. Tout changement d'harmonie, de timbre et même du ton (quant à l'élévation) peut donner un nouveau plaisir, tandis que les peines sont bornées aux changements de force excessive (élévation et acuité du son), — qui sont à peu près du même caractère, bien que les tons peuvent varier, — de dissonance, qui probablement comprend un plus petit nombre de sous-variétés distinctes que les plaisirs de l'harmonie [1]. Ce que l'on a besoin de savoir, ce sont les conditions précises qui déterminent le point de stimulation auquel le plaisir se change en indifférence et celle-ci en peine. Et, jusqu'à ce que nous ayons déterminé ce point, il sera impossible d'estimer avec quelque exactitude la valeur d'une région particulière de susceptibilité sensuelle ou émotionnelle. Nous n'avons, en fait, rien qu'une méthode rudimentaire et incertaine de calcul subjectif.

Puis, jusqu'ici, l'on n'a que les plus insignifiantes données pour mesurer scientifiquement la valeur relative des différents genres de plaisir et de peine, de manière à déterminer jusqu'à quel point les résultats du plaisir ou de la peine, en des régions particulières d'activité mentale, se neutralisent ou se dépassent l'une l'autre. Nous ne pouvons pas, il est évident, mesurer ensemble les sommes de plaisir jusqu'à ce que leurs valeurs individuelles aient été estimées. Ce n'est pas tout pourtant : nous pourrions être capables de dire la proportion entre la quantité du plaisir d'une fonction mentale donnée, comme par exemple la sensation visuelle, et celle de la peine qui l'accompagne, et cependant être incapables de comparer ce résultat avec celui qu'on atteint dans le cas d'une activité mentale autre et hétérogène.

Il est évident, tout d'abord, que la méthode de comparaison subjective a tout au moins le défaut d'être excessivement imparfaite et tout a fait impropre à donner une appréciation exacte, lorsque deux plaisirs sont unis et enveloppés dans des

1. L'impureté du ton donne, sans aucun doute, un mode indistinct de peine, bien qu'une peine qui soit très proche, comme genre, de celle des notes discordantes.

états mentaux différents, tels que l'impression sensuelle et la contemplation intellectuelle. On doit évidemment avoir recours à la méthode de comparaison objective; mais, jusqu'ici, cette comparaison n'est possible que d'une manière très imparfaite et comme simple essai. En recherchant, par exemple, la valeur relative des plaisirs d'un sens particulier, l'ouïe, et ceux d'une émotion particulière, le rire, nous n'avons jusqu'ici aucunes données physiologiques pour établir la comparaison. Si nous savions exactement combien d'énergie nerveuse et quelle quantité de cette énergie est distribuée au siège de chacune de ces activités et quel est le rapport exact de la quantité d'énergie nerveuse d'une fonction mentale avec le plaisir qui en dépend, nous pourrions jusqu'à un certain point peut-être résoudre ce problème. A présent, cependant, nous n'avons pas d'autres moyens de comparer ces ordres de plaisirs opposés que de mesurer imparfaitement l'intensité des sensations isolées, leur prolongation et leur renouvellement fréquent, la possibilité où ils se trouvent en même temps d'être partiellement modifiées par la présence d'éléments pénibles concomitants, tels que la fatigue. Or l'estimation de la durée relative peut être tout à fait exacte; mais, la mesure de son intensité étant certainement vague et inexacte, le résultat final ne peut être que très vague et très peu satisfaisant.

En même temps, quoique nous soyons loin jusqu'ici d'une estimation exactement scientifique du plaisir et de la peine, soit comme tout ou comme un agrégat de différents groupes, je n'ai pas la moindre envie de dire que, dès maintenant, nous soyons incapables de déterminer approximativement un bon nombre de points dans l'estimation des quantités relatives de ces manières de sentir. Supposons, par exemple, que la question soit de savoir si les différentes capacités de l'œil sont propres à causer plus de plaisir que de peine. Nous supposons, en premier lieu, un organe normal et sain. De plus, nous faisons abstraction de la fréquence relative des causes existantes soit externes soit internes, des plaisirs et des peines des yeux, affirmant simplement quelle vue est plus sujette à se produire

que l'autre. Je pense qu'en raisonnant de cette manière on peut arriver à la conclusion que le plaisir qui accompagne les différentes impressions de lumière et de couleur excède de beaucoup toute peine qui peut naître d'une stimulation défavorable ou excessive, etc. Il est douteux, il est vrai, qu'une impression isolée de la rétine, d'une intensité modérée, soit seulement désagréable comme sensation, et que les peines de combinaisons de couleurs mal assorties ne doivent pas se comparer avec celles des dissonances musicales. Il reste donc les peines d'une lumière vacillant rapidement, d'une lumière excessive, et d'une activité de la rétine par trop prolongée. Personne, j'imagine, ne voudrait dire que celles-ci contrebalanceront et au delà tous les plaisirs variés de lumière et de couleur dont l'œil est susceptible. Et, si nous comprenons les plaisirs et les peines du mouvement oculaire et de la forme visuelle, la supériorité de la première classe de sensations devient encore plus apparente. Que le lecteur compare le nombre de plaisirs tirés de toutes les variétés de formes gracieuses, jolies, belles, avec celui des peines de mouvements oculaires trop rapides et saccadés et de formes, s'il en existe, que l'on puisse dire d'une laideur intrinsèque.

Comme dans le cas des sensations visuelles, de même dans celui de certaines émotions pénibles, la balance pourrait se concevoir avec quelque exactitude comme penchant en faveur du plaisir. Prenez le groupe des affections sociales, comprenant non seulement l'amour, la sympathie et la pitié, mais leurs opposés, le dégoût, la haine, l'antipathie, la colère et la vengeance. Supposant que nous ne connaissons rien de la fréquence comparative des causes excitantes dans la vie actuelle, une considération de la nature des sensations elles-mêmes paraîtrait nous presser à décider en faveur de leur caractère agréable. Si nous réfléchissons sur les sources de plaisir pur ouvertes sous toutes les formes d'amour et de sympathie avec le bonheur d'autrui, le plaisir positif qui accompagne la réception de tous les modes d'affection et de sympathie de la part des autres, l'étendue de cette sympathie et son intensité, sa

durée, nos plaisirs individuels, tandis qu'elle adoucit les peines; si, d'un autre côté, nous nous souvenons que notre sympathie pour les peines d'autrui tend à fournir un élément distinct de plaisir, le plaisir de l'émotion tendre ou pitié; si, enfin, nous réfléchissons que même dans les conditions supposées pénibles d'antipathie, de colère et de la vengeance, il y a un élément distinct de plaisir qui sert souvent à *donner* à l'émotion son caractère dominant, nous verrons qu'il y a beaucoup à dire pour une estimation favorable du groupe des sentiments sociaux [1]. On peut du moins insister sur ce que ces considérations sont aussi bien fondées que celles qu'emploie Hartmann pour justifier sa conclusion que la sociabilité cause un surcroît de souffrance.

Cependant, tandis que dans ces cas, et probablement dans d'autres aussi, la considération des susceptibilités elles-mêmes en dehors des excitations paraîtrait mener à une *conclusion* favorable pour le plaisir, on doit admettre que, dans d'autres cas, la balance semblerait pencher visiblement de l'autre côté. Personne, par exemple, n'oserait affirmer qu'il y ait aucun plaisir qui accompagne la fonction du nerf *dental qui* soit digne d'être considéré en comparaison des tourments qui naissent du trouble de cette fonction. De même aussi, par rapport aux fonctions organiques, en général, il est hors de doute que, à supposer les causes excitantes également fréquentes, les vagues plaisirs qui accompagnent l'accomplissement d'une fonction (tels que les sensations de circulation, respiration et digestion qui n'éprouvent aucun obstacle) sont totalement indignes d'être comparés avec les peines profondes et intenses qui naissent des désordres de ces fonctions, tels que indigestion, respiration gênée, inflammation locale, etc. Seulement, on doit se rappeler que nous supposons ici que les con-

1. Le lecteur verra que je me suis borné aux phénomènes des impulsions émotionnelles actuellement en exercice. Si nous comprenions les faits de l'impulsion sociale et de désir non satisfaits, notre conclusion aurait été sans doute modifiée. De même, d'autre part, je n'ai pas compris l'envie qui, bien loin d'être plus qu'un mode, est une forme d'ambition personnelle et de désir.

ditions de santé et de maladie sont également fréquentes.

Dirigeons maintenant notre enquête d'un autre côté, savoir : les quantités relatives de plaisir qui accompagnent les différents ordres d'activité mentale. On pourrait montrer, je pense, en certains cas, que tout le plaisir qui accompagne un genre donné de fonction est plus ou moins grand que celui qui accompagne une autre fonction. Par exemple, on pourrait conclure avec une certitude suffisante que, étant donnée une bonne somme de capacité, et pour les jouissances sensuelles les plus basses, et pour les plaisirs intellectuels les plus élevés de la science et de l'art, les derniers dépasseront de beaucoup les premiers. Quand même on pourrait mettre en doute qu'un seul moment suprême de plaisir intellectuel égale en intensité un moment d'oubli et d'abandon sensuel, — et on peut bien le mettre en doute, — l'étendue et la variété des plaisirs les plus élevés, la possibilité de les prolonger indéfiniment par une variation constante d'éléments, leur exemption de cette sensation de satiété et d'épuisement qui vient après coup (pour ne rien dire des autres inconvénients) et qui accompagne le plaisir intense des sens, leur susceptibilité d'expansion indéfinie et d'augmentation de richesse, grâce à la sympathie et à la reconnaissance d'autrui, ces aspects, et d'autres encore, paraissent donner aux plaisirs de la culture intellectuelle une évidente supériorité, au point de vue de la quantité, sur les plaisirs plus grossiers [1].

Cependant un tel résultat n'aurait qu'une mince portée sur notre question principale. Il serait plus utile, si nous le pouvions, de montrer que la supériorité de plaisir qui semble échoir à une région particulière d'activité mentale, comme par exemple les émotions esthétiques, a plus de poids que la quantité de peine qui résulte nettement en apparence d'un autre ordre d'activités, celui, par exemple, des sensations organiques. Je ne puis me risquer à dire jusqu'à quel point cette démonstration est possible. Cependant on peut dire, en

1. Pour une démonstration plus complète de la supériorité quantitative sur les plaisirs sensuels, voyez la note à la fin du chapitre.

toute sûreté, qu'un tel calcul serait tout au plus une méthode des plus imparfaites.

Ceci nous amène à remarquer que notre méthode présente, à tout prendre imparfaite et conjecturale, bien qu'elle ne soit peut-être pas absolument sans valeur, n'est rien moins que satisfaisante pour un esprit scientifique. Outre qu'elle est un tâtonnement et un simple essai, c'est une méthode excessivement abstraite, et elle perd de vue la distribution actuelle des causes et des occasions de plaisir et de peine dans la vie. Elle ne pourrait que nous dire, si elle était pratique, quel rapport auraient ensemble le plaisir et la peine, si les circonstances étaient exactement aussi favorables pour l'un que pour l'autre. Puisque, toutefois, notre objet est de découvrir ce que l'ordre actuel des choses ou la condition moyenne de l'esprit humain est réellement, cette méthode d'investigation est évidemment de peu d'utilité pratique.

On pourrait tout d'abord supposer que l'on obvierait aux défauts de cette méthode, en prenant pour point de départ une conception biologique du plaisir et de la peine. Le plaisir et la peine, dit le biologiste, sont les états de l'esprit qui accompagnent et indiquent la facilité ou l'empêchement à quelque fonction organique. Il s'ensuit, pourrait-il sembler, que, là où il y a une vie vigoureuse, il doit y avoir une supériorité bien nette de plaisir, et que le surplus de plaisir croît en raison directe de l'énergie de la vie. En d'autres termes, la vie dans sa perfection et sa plénitude est agréable; c'est seulement la vie troublée, ou partiellement arrêtée, ou entravée, qui est pénible.

Cette doctrine, si elle était entièrement prouvée, pourrait devenir un argument considérable en faveur de l'optimisme. Au moins ce serait un correctif valable du pessimisme qui relie la peine à la vie en raison directe de son intensité. Cependant nous ne pouvons accepter cette idée tentante comme une solution satisfaisante de la question. Car, tout d'abord, nous avons le fait évident qu'une bonne partie de la fonction organique continue sansa ucune addition sensible de plaisir, tandis

qu'un trouble de la fonction, qui semble infinitésimal dans son rapport avec les activités organiques, dans leur ensemble, est pénible. Par exemple, une piqûre sous l'ongle peut-être accompagnée d'une douleur atroce. De tels faits semblent montrer que le plaisir et la peine ne correspondent pas absolument en quantité avec la fonction de la vie qui est remplie ou troublée. De là nous pouvons difficilement déduire avec sûreté qu'une quantité considérable d'activité vitale impliquera une quantité quelconque de plaisir, puisque les fonctions non arrêtées peuvent être de celles qui sont accompagnées d'un minimum de plaisir, tandis que les fonctions troublées, bien que moins nombreuses et moins importantes, peuvent être accompagnées d'une quantité de peine hors de proportion avec elles.

Si nous examinons les faits de la vie humaine, cette conjecture semble insoutenable. Il n'est nullement évident que la vie, telle qu'elle existe communément, est un excès de santé sur la maladie, que, suivant cette théorie, il pourrait assurer une prédominance de plaisir. Autant que nous le pouvons voir, l'homme est capable de persister, même avec un grand nombre de fonctions maladives, pourvu que la maladie ne s'attaque pas aux conditions essentielles de la vie de l'organisme dans son ensemble. De plus, la somme de plaisir qui accompagne ces fonctions essentielles est, comme nous l'avons vu, excessivement petite. Nous avons donc toujours à rechercher comment les conditions favorables et défavorables de toutes les fonctions les plus élevées et les moins essentielles sont actuellement distribuées [1].

Il semble donc qu'il n'y ait pas de simple méthode *à priori* de s'approcher de cette question : La vie actuelle contient-elle plus de plaisir que de peine? Nous savons trop peu de la nature et des conditions de ces états opposés de sentiment et ce que nous savons ne peut nous donner aucun résultat évident. Il suit de là, de plus, qu'il est impossible de traiter de

1. Je ne touche pas ici à la question de savoir si la vie tend à atteindre à un plus haut degré de vigueur et de perfection de fonction au moyen des opérations du développement.

la question qui est posée, en passant en revue toutes les principales sources et d'excitation de plaisir et de peine, dans les circonstances moyennes de la vie. L'exposition même de la question doit d'elle-même montrer qu'elle est insoluble. Tout d'abord, il n'est aucunement possible de déterminer quels sont les résultats exacts d'une impression donnée, d'un *objet, d'un* incident de la vie. Les opinions diffèrent immensément, quant à la valeur relative des occasions isolées de plaisir et de peine. Et, comme nous venons de le voir, il n'y a pas jusqu'ici de données scientifiques pour déterminer l'intensité précise des plaisirs et des peines isolés, et ainsi de leurs valeurs relatives. Mais ce n'est pas tout : même si ces effets étaient uniformes, déterminables, le problème pourrait à peine être résolu par la considération et le calcul de toutes les sources séparées de plaisir et de peine. Une telle computation serait effectivement hors de question, même dans le cas d'un seul individu. Personne ne pourrait arriver à une idée très satisfaisante de la valeur de la vie en essayant d'obtenir une somme algébrique de tous les antécédents de ses plaisirs et de ses peines isolés. Essayer de compter ces antécédents, même pour *un seul jour*, ne pourrait que mener à un résultat très imparfait et très peu satisfaisant. Combien plus futile donc de chercher à additionner les causes immédiates de plaisir et de peine qui surviennent chaque jour dans le cas de la vie moyenne des hommes. Un tel problème ne semble même pas se prêter à l'espèce la plus imparfaite d'investigation statistique [1].

Une autre route vers le but désiré semble encore être ouverte. Si jusqu'ici nous ne pouvons tirer aucune assistance d'une doctrine scientifique du plaisir et de la peine et devons regarder comme inutile notre savoir vague et mesquin en ce

1. Les utilitaires ont été tout disposés à concéder les difficultés du calcul hédoniste. Par exemple, Abraham Tucker dit : « Je défie quiconque d'enregistrer ainsi (livre de caisse) ses jouissances et ses tourments. S'il peut dire que tel jour s'est passé plus agréablement que tel autre, c'est plus qu'il ne pourra toujours faire avec certitude; mais il ne peut jamais computer l'exacte somme, par doit et avoir, d'aucun jour. » (*Lumière de la nature*, ch. XVII.)

qui touche le nombre et la fréquence comparative de leurs causes existantes, ne serait-il pas possible d'atteindre un résultat approximatif, en considérant les faits de plaisir et de peine eux-mêmes comme observables, et dans la propre vie de l'individu et dans celle des personnes qui l'entourent?

En ce qui concerne l'observation faite par l'individu de sa propre vie, je pense que l'on admettra que le calcul est impraticable. Qui essaye jamais d'additionner ses plaisirs et ses peines isolément, comme autant d'unités, pour acquérir la certitude de leur résultat? Qu'un individu puisse arriver à quelque notion concernant la valeur du plaisir de sa vie, je le crois pleinement, et j'espère le démontrer tout à l'heure. Mais il ne peut faire cela en convertissant les sensations isolées de plaisir et de peine en unités. Tout d'abord, nos esprits sont incapables de retenir aucune représentation adéquate du courant de ces sensations successives, qui est presque aussi ininterrompue que le courant de la conscience elle-même. En second lieu, même par rapport aux faits dont on se souvient, nous manquons du pouvoir de mesurer exactement en comparant, de sorte que notre conclusion doit tout au plus être une hypothèse imparfaite.

Une troisième objection à cette méthode appelle encore plus hautement nos remarques. Nos plaisirs et nos peines sont rarement présents en soi comme phénomènes purement détachés; mais ils se mélangent, ils se pénètrent l'un l'autre en un nombre indéfini de manières. A chaque instant, le sentiment résultant, excité par une impression particulière, est joint par les nombreux petits courants de sensation qui constamment coulent des régions variées de l'organisme et qui servent à déterminer nos humeurs et manières d'être les plus durables et les plus fugitives. Pour cette raison, nous ne pouvons jamais être sûrs qu'une sensation isolée du moment est simple, et nous ne pouvons par conséquent pas prendre les sensations simples et individuelles du plaisir et de la peine pour nos unités. Nous devons nous contenter des masses composées de sensations, au lieu de simples unités pour point de départ. Maintenant,

ceci n'aurait pas une grande importance, si nous pouvions être sûrs de la valeur nette de nos sensations composées ordinaires, mais nous sommes rarement capables d'avoir cette certitude. Dans la plupart de nos états émotionnels conscients, les éléments du plaisir et de la peine se mélangent et s'obscurcissent les uns les autres, au point que nous sommes fréquemment dans le doute, quant à la valeur résultante de la *masse* tout entière. Le risque d'erreur est rendu encore plus sérieux par le fait que nous sommes communément dominés par certains penchants en observant nos sensations. De même avec nos manières d'être diverses nous avons une tendance à séparer et à remarquer tantôt les aspects brillants et tantôt les sombres aspects de notre expérience émotionnelle passée, de sorte qu'en observant un état présent de sensation nous sommes disposés, par nombre d'influences subtiles, à faire plus spécialement attention soit aux éléments agréables, soit aux éléments pénibles.

Cependant il faut signaler encore une autre difficulté. Si nous devons estimer la valeur d'un plaisir donné ou d'une peine, nous devons, cela est évident, posséder *quelque* type précis pour mesurer et leur valeur positive et leur valeur négative. Quel est donc ce critérium? On suppose communément que, en tentant de telles évaluations, nous prenons pour point de départ le zéro d'indifférence, et il n'y a pas de doute que nous n'essayions de suivre cette manière de procéder. Cependant il semble qu'il y ait là une influence perturbatrice. En sus des penchants temporaires qui se trouvent dominer notre attention, dans la direction soit du plaisir ou de la peine, il y a une tendance constante à mesurer une sensation donnée en partant non pas absolument d'un zéro, mais du point de nos états émotionnels les plus fréquents, les plus ordinaires ou les les plus habituels. Qu'on nous permette de supposer que la moyenne condition de l'esprit d'un homme est une condition de plaisir tranquille. Il y pensera probablement comme point de parfait reposoir de calme émotionnel. En conséquence, il aura un penchant à considérer toute impression qui produit

juste cette intensité de sensation agréable comme n'ayant aucune valeur de plaisir. Un résultat semblable se produirait évidemment si la condition moyenne était au-dessous de l'état d'indifférence. Je pense qu'il n'y a aucun doute que nous tous sommes ainsi disposés à mesurer nos sensations variées de plaisir et de peine, comme des oscillations de deux côtés d'une ligne représentant le niveau ordinaire de la sensation. Cela étant, il s'ensuit que notre estimation des éléments de la valeur de la vie est sujette à une autre erreur. Nous avons une tendance à la mal calculer par cet intervalle précis qui sépare un état de parfaite indifférence émotionnelle de notre état moyen, et cette erreur de calcul prend une direction opposée à celle de cette condition moyenne.

S'il y a de nombreuses et sérieuses difficultés pour l'individu à estimer ses plaisirs et ses peines, il s'ensuit que nous n'aurons pas grand profit à en appeler au témoignage personnel pour savoir d'une manière certaine si les plaisirs de la vie en égalent ou en excèdent les peines. Bien que, par une accumulation suffisante de témoignages divers, nous puissions éliminer quelques-unes des sources diverses d'erreur, il resterait un certain nombre d'influences perturbatrices constantes qui rendraient nécessairement toujours tout calcul excessivement imparfait, sinon entièrement défectueux.

Il est peut-être bon de signaler ceci ; faute de ces méthodes, celle de l'observation objective des sentiments isolés d'autrui ne peut nullement nous aider. Nous apprenons les sentiments d'autrui de trois manières, d'abord par leur expression spontanée, leurs effets sur l'action et leur déclaration volontaire. Il suit de ce que nous venons de dire que la dernière source de savoir, même quand il n'y a rien comme réticence ou duplicité, ne peut nous fournir l'information que nous demandons. Quant au second mode d'information, il ne peut, je pense, nous servir beaucoup pour déterminer les quantités de plaisir et de peine qui accompagnent les diverses impressions successives et les activités de l'esprit. Nous ne pouvons être sûrs qu'une action a pour résultat un excès de plaisir, car elle peut être entreprise

afin d'éviter quelque peine plus grande. En outre, la force de l'habitude s'introduit comme une cause d'erreur déviatrice, conduisant l'homme à agir, même quand aucun surplus de plaisir ou aucune diminution de peine n'est assurée par leur action. Enfin, en ce qui concerne l'expression, il est évident que la personne la plus démonstrative ne réussit nullement à indiquer les plus petites nuances d'intensité du plaisir et de la peine. A ceci on doit ajouter qu'il y a un vaste champ intermédiaire qui ne se réfléchit ni clairement ni sans ambiguïté dans l'expression extérieure, ou qui ne le fait qu'avec des nuances si délicates qu'elles échappent à notre vue. L'aspect des traits dans l'état de repos, pendant les expériences les plus ordinaires de tous les jours, ne se prête pas, cela est évident, à une interprétation certaine et bien définie [1].

Il semble donc que nous devons, dans l'état présent de notre savoir, abandonner la tentative de mesurer la vie humaine directement en fonctions de plaisirs et de peines isolées. La science du plaisir et de ses conditions n'est pas encore formée. Sans aide, la réflexion individuelle est totalement incapable d'arriver à un résultat quantitatif exact. L'observation des myriades de sources particulières de plaisir et de peine dans le monde où nous vivons ne peut que nous troubler. Il en résulte que tout essai pour mesurer le nombre et l'intensité relative des plaisirs et des peines, tels qu'ils se manifestent chez autrui, est d'avance condamné. En dernier lieu, les

1. Le résultat de ceci est que nous sommes incapables, quand nous observons les autres, de déterminer avec exactitude le zéro du plaisir. Il est aisé, bien entendu, de dire que toutes les conditions de l'esprit qui n'affectent pas visiblement les organes de l'expression doivent être regardés comme neutres; et les pessimistes me semblent impliquer ceci, si en vérité ils ne s'imaginent pas plutôt qu'un tel repos des traits est un concomitant d'une condition de l'esprit légèrement pénible. Mais ce n'est là qu'une simple supposition. On peut convenir et je pense même qu'il est probable qu'un calme parfait se relie plutôt à un état de l'esprit qui a une certaine valeur positive, quant à un sentiment de calme contentement (dans le sens positif du mot). Le lecteur verra d'un coup d'œil l'importance de la question quand il considérera que ces états « sans expression » de l'esprit comprennent une large part de notre expérience émotionnelle, la tonalité prévalente de notre sensibilité, tandis que nous poursuivons nos occupations ordinaires.

vérités biologiques, bien qu'elles montrent que la souffrance, n'étant que le symptôme de la désintégration de la vie, est nécessairement limitée, ne nous enseignent que vaguement la proportion que le plaisir a avec la peine dans le degré moyen et la plénitude de la vie.

Mais, bien que le problème semble complètement insoluble quand on l'aborde de ce côté, ne serait-il pas possible de le traiter d'une autre manière, en transformant la question : « Le plaisir excède-t-il la peine ? » en cette autre question : « Le bonheur peut-il s'atteindre ? » On objectera de suite que substituer l'idée de bonheur à celle de plaisir, c'est abandonner le point de vue hédoniste. Non seulement c'est l'abandonner ; mais même, si le bonheur peut être interprété comme un mode de plaisir, il peut sembler évident, à première vue, que, si nous sommes incapables de déterminer si le plaisir l'emporte sur la peine, *à fortiori* il doit être impossible de déterminer si le bonheur, qui est (par hypothèse) un arrangement particulier du plaisir, peut s'atteindre.

En ce qui concerne la première objection, que de substituer l'idée de bonheur à celle de plaisir, c'est abandonner la position hédoniste, j'espère montrer tout à l'heure que le bonheur peut rationnellement se concevoir comme un composé particulier de plaisir. Et l'existence d'un nom distinct (bonheur) ne prouve pas que la chose soit radicalement distincte du plaisir. D'abord, les termes bonheur et plaisir ne sont pas si radicalement opposés que certains philosophes voudraient nous le faire croire. Dans le langage ordinaire, on parle de bonheur par rapport à des jouissances successives et temporaires. On dit qu'on a été très heureux dans telle circonstance, signifiant simplement qu'on a éprouvé un haut degré de sensation agréable à cette occasion. Point de doute que le bonheur, tel que le conçoivent les esprits réfléchis, ne soit d'habitude distingué du plaisir. Ceci est dû, en partie, aux associations étroites et populaires, en opposition avec les associations philosophiques du terme plaisir. Pour le reste, le fait qu'un certain mode composé de plaisir est distingué par

un terme différent ne doit surprendre aucune des personnes qui reconnaissent le penchant de l'esprit à ériger des différences de quantité en différences de qualité. Le bonheur peut résulter de la sensation agréable et cependant, comme un mode hautement complexe d'une telle sensation, peut prendre une qualité différente. En vérité, on doit s'attendre à ce qu'il en soit ainsi, puisqu'un vaste composé comme le bonheur réclame un sentiment d'estime bien plus profond qu'une simple sensation. Ce n'est pas tout. En un sens, le bonheur diffère de toute sensation agréable séparée autrement que sous le rapport de quantité, et c'est sous le rapport de la forme. La manière dont, comme nous le verrons tout à l'heure, les sensations séparées sont groupées ensemble dans cette idée complexe de bonheur, sert à lui imprimer une forme et un caractère particuliers. J'essayerai de mettre cela en lumière dans l'analyse suivante de l'idée du bonheur.

Pour un moment, considérons l'autre objection préliminaire à cette substitution de l'idée de bonheur, savoir ce qu'il y a d'irrationnel à chercher à comprendre la nature d'un composé avant que celle des éléments soit exactement déterminée. Cette objection disparaît à l'inspection minutieuse du sujet. Bien qu'il puisse être impossible d'assigner avec une parfaite exactitude la nature d'une sensation séparée de plaisir, nous pouvons le faire approximativement. Et quand nous considérons une vaste collection de plaisirs, telle qu'il s'en présente une dans l'idée de bonheur, cette détermination imparfaite des conditions peut suffire pour la pratique. En d'autres termes, bien que notre connaissance de la nature et des causes de plaisir ne permette pas d'additionner exactement les éléments simples tels qu'ils se produisent d'eux-mêmes et indépendamment de nous, il peut nous permettre d'estimer avec une exactitude suffisante un groupe de sentiments choisis et découpés, pour ainsi dire, dans le matériel brut de notre expérience personnelle par nos propres volitions. Et la possibilité de réaliser la masse de sensation agréable ainsi imparfaitement définie peut être reconnue certainement, quand même il serait vain de de-

mander si les plaisirs excèdent les peines, considérées comme simples événements par rapport auxquels nous sommes de simples spectateurs passifs. Bref, en concevant le bonheur comme l'œuvre volontaire de l'esprit lui-même, avec les matériaux de la sensation passive on peut définir ses facteurs et assigner les conditions de sa réalisation [1].

Je me propose donc de discuter le problème du bonheur comme un problème qui est distinct de celui d'un simple excès d'une classe de sentiments séparés sur une autre classe. Et, en agissant ainsi, j'espère montrer que le bonheur, tout en étant une idée bien meilleure que les sensations agréables séparées pour notre dessein présent, doit toute sa signification et toute sa valeur à ces sensations. Si ceci paraît encore paradoxal, je demanderai au lecteur de réserver son jugement, jusqu'à ce que nous ayons examiné l'idée de bonheur.

Tout d'abord, recherchons donc ce que l'on entend communément par le mot bonheur. Pour le commun des hommes, l'idée de bonheur semble être associée à quelque série permanente de circonstances ou à quelque habitude déterminée de la vie, que l'on suppose avoir été l'objet d'un désir antérieur et peut-être d'un effort préalable. On dit que l'on trouve son bonheur quand on épouse celle que l'on aime, et avec combien de plus de raison dirai-je que la vie conjugale est ordinairement considérée comme la principale condition du bonheur.

1. Il est bon d'ajouter peut-être que, par une semblable méthode d'argumentation, on peut aller au-devant de l'objection à la morale hédoniste basée sur l'impossibilité de déterminer exactement les conditions de sensations séparées de plaisir et de peine. Il est tout à fait permis à un hédoniste de reconnaître tous les obstacles pour un calcul exact des plaisirs et des peines, et cependant d'affirmer la possibilité d'acquérir une certitude suffisante et exacte des résultats nets de certains modes de conduite comme ayant une portée sur les plaisirs et les peines d'autrui, aussi bien qu'en ce qui concerne l'agent lui-même. Que, somme toute, l'habitude de dire la vérité favorise immensément l'accroissement du plaisir et la diminution de la peine, c'est une proposition qui peut être maintenue avec la plus grande confiance, même par celui qui est vivement sensible aux imperfections d'un calcul des plaisirs et des peines. Pour l'éclaircissement de ce point, que le lecteur se reporte aux *Méthodes de morale* de M. Sidgwick et compare les chapitres de l'*Hédonisme empirique* (livre II, ch. 2 et 3) avec le chapitre sur la *Preuve de l'utilitarisme* (livre IV, ch. 3).

D'un autre côté, on parle d'une occupation agréable comme de la source ou la base du bonheur. L'homme qui généralement trouve une sphère de travail qui lui convient, avec un mode d'occupation qui l'intéresse et répond à ses goûts, passe communément comme ayant les conditions d'un certain genre de bonheur.

Ainsi donc, il semblerait que, dans la notion populaire du bonheur, l'idée de certains rapports fixes et permanents propres à procurer des satisfactions et des jouissances se renouvelant est un élément essentiel. Le bonheur n'est pas la même chose que des sensations successives de plaisir. Il se rapporte à des sources permanentes de plaisir.

Il semble évident de soi-même, en fait, à supposer que le plaisir soit la chose que l'on désire avec la croissance de l'intelligence, qu'on doit arriver à substituer l'idée de bonheur à celle de plaisirs isolés. Viser directement à des jouissances séparées périssables, c'est, en vérité, sacrifier tous les avantages de la prévision, de la comparaison, de la perception naturelle. Aussitôt que l'intelligence découvre qu'il y a des objets déterminés, des sources permanentes de plaisir, et de larges groupes d'intérêts durables, qui procurent une variété de ces jouissances renouvelées, la volonté rationnelle, préférant la plus grande aux moindres, dévouera, sans y manquer, son énergie à la poursuite de celles-là. Jetons un coup d'œil plus attentif encore sur l'idée de bonheur comme ensemble de conditions permanentes de plaisir. On trouve que certains objets et certaines relations ont plus qu'une valeur passagère comme sources de plaisir et comme sauvegarde contre la peine. Une somme particulière de richesse, par exemple, écarte la faim, le danger des intempéries et ainsi de suite, non seulement pour demain, mais pour des mois et des années. Semblablement, c'est une manière de s'assurer une longue continuation de plaisirs, tels que aisance physique, chaleur, plaisirs de la table, du repos, pour ne pas parler de jouissances plus complexes. La richesse devient ainsi un objet de poursuite plus important qu'aucun plaisir passager isolé. Il en est de même

des liens de famille, des amis, de l'art, des services privés ou publics, et des autres biens durables de la vie. L'action se dirige d'elle-même vers ses sources permanentes de plaisir, plutôt que vers une satisfaction isolée et momentanée.

Ce n'est pas tout, celui qui recherche ces objets les regardera nécessairement comme ayant une valeur en dehors de celle de la simple jouissance. Ils deviennent pour lui le bien de la vie, le bonheur de la vie. La séparation de buts permanents d'avec les sensations agréables isolées est produite par le fait que, en poursuivant ces objets, nous n'avons pas toujours une claire conscience que le plaisir soit notre but. Ceci semble venir de deux circonstances. Tout d'abord, le plaisir n'est pas quelque chose de complet et d'indépendant, un état de conscience détaché de tout ce qui l'entoure ; mais c'est simplement l'accompagnement de certains genres d'impression ou d'actitité. Nos plaisirs se trouvent, pour ainsi dire, enveloppés dans différents modes d'activité mentale, comme la perception sensuelle, l'imagination et ainsi de suite. Si nous avons besoin d'un plaisir, nous devons viser à quelque occupation agréable, nous devons aller au-devant des impressions convenables. Je puis, il est vrai, fixer mon regard sur la sensation qui en résulte et faire de cela l'objet le plus important de la conscience. Dans la plupart des cas, toutefois, nous avons en vue toute l'expérience dont le plaisir est un élément intégral et inséparable. Il est dans la nature des choses, par conséquent, que nous devons, somme toute, rechercher non le plaisir, mais les choses qui donnent le plaisir (ἡδέα, non ἡδονή).

En second lieu, nous devons nous souvenir que, même si nous commençons à poursuivre des objets avec le désir conscient du plaisir qu'ils procurent, l'influence de l'association et de l'habitude tendrait graduellement à noyer l'idée de plaisir dans celle des objets ou buts que nous trouvons comme ses conditions. Nous perdons de vue, jusqu'à un certain point, le sentiment conscient qui est la base primaire et même maintenant la base virtuelle de valeur, en dirigeant habituellement notre attention plus spécialement vers les circonstances ou

choses qui sont les conditions de plaisir auxquelles on peut directement atteindre et qui, comme telles, se présentent à nos esprits comme des objets de valeur. Ainsi, il peut aisément se produire que, dans toutes les phases ultérieures de poursuite active, nous soyons persuadés que nous recherchons les objets pour eux-mêmes et non pour le plaisir qu'ils nous procurent [1].

En voilà assez pour expliquer la distinction vulgaire des intérêts, ou objets désirables, des sensations de plaisir.

Jusqu'ici, j'ai parlé de l'idée de bonheur comme naissant de la perception de facteurs durables parmi les sources externes de plaisir. Ce n'est pas, toutefois, bien évidemment la totalité de l'idée. Parmi les besoins les plus pressants de l'esprit humain se trouve une issue pour ses forces actives. Les impulsions actives et spontanées nous prédisposent à l'action, et la privation ou le retard de l'action est pénible. En sus, toute activité, dans de certaines limites, est agréable, soit comme mode de fonction musculaire ou, dans une plus haute mesure encore, comme emploi des énergies de l'attention et de l'intelligence. Quand, à ces éléments, on ajoute ce qui naît durant les opérations de volition, d'une anticipation de quelque bien à s'assurer, de quelque facteur externe de bonheur à réaliser, on verra que la quantité totale de jouissance accompagnant l'activité volontaire est considérable. Ainsi l'action sera désirée par l'homme raisonnable, non seulement comme moyen d'échapper à l'ennui ou, pour parler plus correctement, d'un sentiment pénible de quelque impulsion active arrêtée, mais aussi comme quelque chose qui en soi procure une jouissance positive. De là les buts d'action agréable acquerront une valeur semblable à celle des sources externes de plaisir. Les buts déterminés sont une partie du contenu du mot « intérêt », comme aussi du mot « bonheur ». Mes intérêts signifient, pour moi, non seulement les sources d'une jouissance passive renouvelable, mais

1. Le fait que l'on désire en apparence d'autres choses que le plaisir été expliqué et par les écrivains hostiles à l'hédonisme, comme M. Bradley, et par d'autres qui sont favorables à une certaine forme de l'hédonisme, comme M. Sidgwick.

aussi d'une sphère permanente d'activité agréable. L'art, par exemple, même pour celui qui le reçoit passivement, nous ouvre un vaste champ pour une activité de ce genre. En dehors de l'action comprise dans la visite des lieux où l'on accumule les trésors de l'art, la contemplation même d'une œuvre d'art demande une grande quantité d'activité motrice dans l'organe employé, aussi bien qu'une concentration intellectuelle étendue. Ici donc, nous avons un second élément de valeur hédonique dans les objets permanents ou intérêts; non seulement ils assurent, comme possibilités durables d'impressions sensuelles, des jouissances passives répétées; ils procurent, comme objets d'action, un renouvellement durable des plaisirs de l'activité.

Il était nécessaire de dire tout cela, en ce qui touche le bonheur considéré comme enraciné dans les circonstances extérieures et les activités de la vie. Cependant le contenu du bonheur n'est nullement épuisé dans cette explication. Aucune personne sérieuse ne place son bonheur exclusivement dans les choses externes, même dans la partie que lui-même se crée et qu'il contrôle. On dit que le bonheur est, en un certain sens, en nous-mêmes, c'est-à-dire qu'il réside dans les conditions internes de la vie mentale, dans nos sensations, nos croyances, nos pensées. Faisons pendant quelques instants des recherches dans ce second facteur de l'idée du bonheur.

En dehors des impressions que nous portons en nous et qui nous viennent du monde extérieur, et des activités que nous exerçons dans nos relations avec ce monde, le courant de notre vie mentale continue à courir, au moyen des formes variées de la conscience interne, comme souvenirs et anticipations, imaginations et réflexions, désirs et impulsions émotionnelles. Les facteurs internes peuvent être agréables ou pénibles, ou d'une nuance entre les deux. Toute cette masse désordonnée de matériaux informes doit être tirée et élaborée sous de nouvelles formes, avant qu'elle puisse entrer comme élément constitutif dans l'idée du bonheur. Par quel procédé cette transformation peut-elle se produire?

En premier lieu, on doit remarquer que ce courant silé cieux de conscience interne est puissamment dominé dans s cours pour l'influence de cette régularisation des buts extern dont nous avons déjà parlé. Non seulement nous tendons inv lontairement à penser à ce qui occupe nos forces actives ; chaq obtention d'un résultat d'activité externe, ayant une vale réelle, devient la base d'un mode permanent de conscien agréable. Supposons que l'action ait eu pour but et résultat possession d'un objet d'art. La réalisation de ce but fournit réflexion interne d'une ample matière de plaisir, sous forn de l'assurance d'une source durable de plaisir. Elle devien pour ainsi dire, une petite fontaine d'imaginations agréables Nous y pensons, nous nous peignons à nous-mêmes la joie qu nous en pourrons dériver plus tard, et en le contemplant nous mêmes et en étendant ce privilège aux autres. Ce n'est pa tout, le fait même d'un effort heureux apporte avec lui quelqu chose d'une satisfaction durable. La réflexion que nous avon obtenu une possession estimée et convoitée est en elle-mêm une réflexion agréable et une réflexion qui, en outre, est propr à se renouveler un nombre indéfini de fois ; car le fait d'avoi gagné l'objet de notre désir reste toujours, même quand l possession se perd plus tard, et le plaisir de l'avoir acquis es par suite neutralisé par un nouvel élément de peine [1].

C'est cette conscience ultérieure durable d'avoir obtenu son objet qui donne sa valeur de plaisir à toute action morale. L sentiment du succès qui suit immédiatement l'exécution d'un devoir difficile est, sans aucun doute, inférieur à la peine qui provient d'un esprit consciencieux, lorsqu'une faute a été commise, et il est aisé pour le pessimiste de dire que tout le plaisir de la moralité est une quantité infinitésimale. Cependant le

1. On ne doit pas penser qu'ici ou ailleurs mon langage tombe dans l'optimisme quand je parle d'une possession passée comme d'une satisfaction permanente. Je ne dis pas qu'une seule et même possession soit propre à procurer un élément considérable de plaisir, après que la première explosion de joie produite par le succès est passée. Cependant, c'est un élément appréciable de plaisir, et, bien que, comme toute autre sensation, il tende à devenir de plus en plus faible par une répétition fréquente, il contribue tant soit peu à la provision interne et durable de plaisir matériel

fait que chaque accomplissement nouveau d'une loi morale laisse derrière lui une assurance durable de gain sert à donner à la moralité une bien plus haute valeur que celle que le pessimiste voudrait lui assigner. Et ce qui est vrai du simple accomplissement de l'obligation est vrai *à fortiori* de toute action d'une haute vertu, dont le souvenir peut causer un frémissement appréciable de satisfaction, longtemps après l'accomplissement actuel de l'acte vertueux. Il s'ensuit que la poursuite quotidienne de fins morales, comme but dominant de la vie, est propre, si elle aboutit à fournir un fonds constamment grandissant de matériel intime du bonheur.

Le facteur interne du bonheur est donc grandement favorisé par la direction extérieure de l'effort volontaire qui, comme nous l'avons vu, sert primitivement à assurer les conditions externes du bonheur. En même temps, ce facteur interne est encore plus puissamment excité, par ces efforts d'activité volontaire qui vise immédiatement à un résultat interne distinct, à assurer quelque source ou condition intime du plaisir. Tout ce qui est compris dans l'expression : culture de soi-même, a cette portée particulière sur les conditions internes du bonheur. Chaque action qui comprend dans son but l'acquisition de quelque possession intellectuelle ou morale intime, le perfectionnement de quelque capacité résidant en nous, doit, en cas de succès, contribuer à ce résultat. La conscience d'avoir monté d'un seul échelon sur l'échelle intellectuelle ou morale n'est pas une simple sensation fugitive. C'est une émotion qui peut se renouveler d'une manière permanente. De plus, la satisfaction ne dépend pas entièrement, en ce cas, du souvenir d'un fait, comme dans le cas du plaisir de la réflexion sur un acte de bienveillance passé (considéré en dehors de son influence réflexe sur la nature interne de l'agent). Les conséquences d'un acte de progrès moral sont permanentes elles-mêmes, consistant en une capacité perfectionnée, des ressources élargies d'action morale, et rehaussées par la valeur et la dignité objectives. La satisfaction qui accompagne la conscience d'un progrès moral ou intellectuel est aussi due non pas tant

à la représentation passée qu'à la perception immédiate d'une réalité interne présente. La base de ce plaisir peut, strictement parlant, n'être jamais ébranlée, et, si la capacité pour trouver le plaisir dans la pensée disparaît, cela ne peut arriver que soit parce que le fait lui-même a été perdu de vue, soit parce que la satisfaction qui en dérive est plus que contrebalancée par un sentiment de son imperfection ou d'un échec subséquent.

Je ne me propose pas d'analyser complètement ici le plaisir qui accompagne la conscience d'un progrès dans la culture de soi-même intellectuelle, esthétique ou morale. Comme je l'ai déjà insinué, la jouissance qui découle de cette source est supérieure à la satisfaction qui provient de l'heureuse réalisation d'un souhait ou d'un but passé. Elle comprend, parmi d'autres éléments, l'assurance d'avoir certains éléments d'une richesse spirituelle permanente, de posséder une source durable d'activité agréable future. On peut de plus découvrir en elle des éléments plus spéciaux d'émotion, tels que la complaisance qui accompagne un sentiment de valeur, la joie qui part de la conscience du pouvoir, et ainsi de suite. Il semble s'ensuivre que l'élément durable de plaisir qui résulte de chacune de ces acquisitions est une quantité appréciable et rien moins que minime. Ce n'est pas tout. Il est évident que l'érection quotidienne de ces buts de culture de soi-même en visées principales d'action volontaire est propre à assurer une quantité très importante de formes actives de jouissance.

Il semble clair, par conséquent, que la poursuite habituelle de ces fins de culture de soi-même comme l'acte journalier de viser aux buts collectifs externes, dont on a déjà parlé, tendront à apporter les additions les plus importantes aux sources permanentes de notre plaisir. Une telle direction de la volition altère, il est vrai, dans une mesure incalculable, les possibilités de plaisir que la vie nous offre. Elle sert à choisir et à réarranger, pour ainsi dire, les éléments hors desquels nous avons à puiser toute la satisfaction de notre vie.

Un élément encore plus haut dans l'idée que l'homme réfléchi

se fait du bonheur, c'est la coordination des buts variés possibles de la vie externe et intense dans une forme ou plan général. Le développement de l'intelligence amène non seulement à une substitution de buts permanents à la place de buts momentanés, mais aussi à un juste arrangement des buts variés durables, suivant leur valeur proportionnée, comme barrières contre la souffrance et comme sources de jouissance. La perception des résultats d'actions nombreux et compliqués, des différentes manières dont certains buts limitent les autres et interfèrent avec eux, amène à une appréciation consciente de chaque but comme membre d'un système. Ceci s'applique aux différents buts externes en compétition, considérés comme système en eux-mêmes, aussi bien qu'à ceux en conjonction avec les fins internes. Ainsi, chez un homme sage, un but externe particulier, tel que l'art, ne sera pas poursuivi au détriment d'un autre but semblable, tel que la santé. De même, il ne recherchera pas un but particulier externe, comme la richesse, au delà du point auquel il commence à avoir une interférence fâcheuse avec la réalisation de quelque but interne de valeur, comme, par exemple, la culture intellectuelle. Quand cette organisation des différents buts de la vie est achevée, l'individu conçoit le bonheur, non plus comme un ensemble d'intérêts sans aucun lien, mais comme un système ou hiérarchie d'intérêts dans laquelle chaque membre occupe une place suivant sa valeur proportionnée dans la somme totale des conditions heureuses.

Nous pouvons maintenant passer à un groupe tout à fait différent d'éléments dans l'idée de bonheur. Jusqu'ici, nous avons pensé au bonheur comme résidant dans de certains buts larges et permanents d'action volontaire soit externe soit interne. Nous avons maintenant à le considérer comme dépendant d'exercices plus élevés eucore de la volonté, ces opérations d'attention volontaire par lesquelles nous régularisons, dans de certaines limites, le cours de nos perceptions, de nos pensées, de nos sensations et de nos désirs, et ainsi modifions très sensiblement le caractère de quelques-unes des sources

matérielles ou antécédents de notre plaisir ou de notre peine. Nous avons vu que la volition humaine fait beaucoup pour transformer les conditions déterminées de plaisir en choisissant, en groupant et en coordonnant certains buts tirés de toutes les acquisitions possibles d'action externe et interne. Nous allons maintenant examiner son influence dans une sphère encore plus haute, dans l'administration économique de tout le matériel existant de plaisir, aussi bien de celui qui est fourni par les conditions de la vie placées au delà de notre contrôle que de celui qui est atteint par le moyen des actions volontaires déjà décrites.

La fonction de volition par rapport à nos impressions externes et à nos sensations internes est double : positive et négative. Elle peut chercher soit à rétablir, détenir ou élever la valeur d'une perception ou d'une pensée agréable, ou elle peut viser à exclure une intrusion désagréable ou pénible. Jetons d'abord un coup d'œil sur les effets du genre le plus élevé de contrôle volitionnel dirigé vers les impressions externes, et commençons par le côté négatif de ce contrôle. Nous nous trouvons tous exposés à des impressions irritantes et désagréables venant du dehors. Ceux de nos entourages naturels et sociaux, que nous ne choisissons pas, ne présentent à eux seuls que trop d'aspects repoussants pour nos perceptions. Même cette partie de notre entourage que nous avons préparée et formée pour nous-mêmes est nécessairement accompagnée de défauts, de taches et d'obstacles. Si nous n'avions aucun commandement volitionnel sur nos perceptions, nous aurions, bien entendu, à nous accommoder de ces impressions pénibles. Cependant aucune personne sage ne se contente d'être ainsi l'esclave de ces circonstances immédiates. S'il ne peut se débarrasser de l'objet qui blesse l'œil ou déchire le cœur, il peut, tout au moins, le dépouiller de ses effets sur sa propre sensibilité. Et il le fait d'une ou de deux manières. Si cela est possible, il se met hors de portée de l'impression ; c'est-à-dire il évite d'aller là où l'ojet se présentera ou se suggérera à son esprit. Si toutefois ce n'est pas possible, si l'élément pénible est inséparablement

attaché à ses rapports essentiels, nous devons avoir recours à un exercice encore plus élevé de volition. Nous devons chercher à éloigner l'attention de l'objet qui ne peut être écarté de notre vue. Il peut y avoir, bien entendu, des raisons morales ou autres pour ne pas le faire; mais, là où l'on ne peut gagner aucun bien en supportant la peine d'une impression désagréable, on reconnaît que c'est une partie de la sagesse que de s'en détourner. Supposons que la chose pénible réside dans notre organisme corporel, par exemple, une difformité qui nous afflige. Il est clair que nous ne pouvons pas, en ce cas, nous délivrer de la réalité objective. Cependant, en prenant l'habitude d'éviter la perception du défaut, nous sommes capables, en un sens, de le dépouiller de sa réalité subjective, pour nous tout au moins.

Il est évident que cette fonction négative de la volition la plus haute n'est que l'autre côté d'une fonction positive. En vérité, elles ne sont au fond qu'un processus mental. Essayer de se soustraire au contact d'objets désagréables implique l'effort de venir en contact avec des objets plus agréables. Semblablement, détourner l'attention d'une circonstance pénible ou d'un événement présent pour nos facultés de perception implique la concentration de cette attention sur quelque objet plus agréable [1]. En rejetant ainsi et évitant ce qui est mauvais, et invitant et retenant ce qui est bon dans nos entourages, nous effectuons encore un contrôle sélectif plus élevé dans le matériel de la vie.

Nous avons non seulement réformé autour de nous une recollection d'objets qui, somme toute, forment un fond de jouissances; nous observons maintenant plus avant et réorganisons notre entourage présent, naturel et achevé, préférant vivre

1. Strictement parlant, l'esprit n'a aucun pouvoir de bannir directement un objet (ou pensée) qui se présente à lui : il le bannit indirectement en concentrant l'attention sur quelque nouvel objet (ou idée) qui se présente spontanément au même moment. Par rapport à une sensation pénible présente, quelque chose peut être fait directement, comme le suggère M. Bain, pour une contrainte volitionnelle de ses manifestations corporelles.

habituellement, pour ainsi dire, près des aspects chauds et ensoleillés, et fuyant les aspects mornes et glacés. Ce n'est pas tout : au moyen de la régularisation plus élevée encore de l'attention externe, nous sommes capables de faire un choix final de notre entourage même, dans les limites de ces circonstances et de ces objets que nous sommes incapables d'éloigner *ou de* rapprocher. Hors du monde qui doit être proche de nous, faisant appel à nos perceptions et, par leur moyen, à nos émotions, nous façonnons, en un certain sens, un monde plus réel et en même temps meilleur. Jetons maintenant un coup d'œil sur les plus hauts exercices de volition, tels qu'ils se manifestent par rapport aux opérations internes de la pensée. Et ici encore nous pouvons commencer par la fonction négative.

L'homme sage vise habituellement à bannir de son esprit toutes les réflexions pénibles, les émotions affligeantes et les désirs torturants. Et il le fait pour la plupart du temps en éloignant simplement son souvenir, sa prévision ou imagination, où la peine est pour ainsi dire cachée. Nous supposerons qu'un homme a manqué une occasion précieuse de gagner quelque avantage longtemps convoité. Cette pensée *le* vexe et le tourmente. Il n'y a pas le moindre avantage à gagner en insistant sur cette pensée, à moins, en vérité, que ce ne soit un stimulant pour être plus avisé à l'avenir, grâce à une punition présente. En conséquence, comme un homme d'une sagesse pratique (φρόνιμος), il cherchera à repousser le souvenir en tournant son attention dans une autre direction. De même dans tous les cas d'échec prévu et d'humiliation, et d'un malheur futur redouté, il est reconnu que c'est une portion de la sagesse que de détourner la pensée des circonstances pénibles et des possibilités, aussitôt que la réflexion qu'on y fait cesse d'avoir aucune utilité pratique. Dans le cas d'une sombre anticipation, il est, bien entendu, désirable de réfléchir sur des maux probables ou même accidentels, autant qu'il est nécessaire pour nous mettre en garde contre eux. Cependant, quand cela est fait, ce ne peut être que folie que de s'arrêter sur des possibilités pénibles. C'est encore plus évidemment une partie

de sagesse que de détourner l'attention d'événements futurs contre lesquels nous ne pouvons revenir dans l'état des choses. Il n'y a aucune personne saine d'esprit qui ne cherche à écarter la pensée de la mort comme un mode de déclin pénible de la vie, bien qu'elle puisse chercher sagement à avoir le fait de la mort présent à l'esprit, autant que cette réflexion peut influencer la conduite de sa vie.

Je ne recherche pas ici jusqu'à quel point ce contrôle de soi-même est réalisable. C'est assez que nous y visions et que nous considérions comme rationnel d'agir ainsi. Il semble s'ensuivre donc assez clairement que cette direction interne de la volonté est de nature à modifier très essentiellement les proportions de plaisir et de peine telles qu'elles se présenteraient dans une réflexion purement passive de la vie extérieure, même formées et reformées par ces opérations de poursuite active et de sélection subséquente déjà décrites.

Il est peut-être bon de signaler comment ce contrôle négatif est propre à nous délivrer de ce fardeau et de ce tourment du désir qui, suivant les pessimistes, est la première source de la misère de la vie. Le désir, comme état pénible et discordant de l'esprit, naît, nous l'avons vu, lorsque l'impulsion volitionnelle se trouve jusqu'à un certain point frustrée. Puisque l'objet désiré est, pour le moment du moins, placé hors de notre portée, il devient évidemment une partie de la sagesse d'abandonner aussi la volition, si l'on ne peut l'accomplir. Comment doit-on s'y prendre? J'y ai déjà fait allusion. En détournant la pensée de l'objet désiré vers de nouveaux objets de perception ou de réflexion, en dégageant en quelque sorte l'attention de l'idée de la possession convoitée et en la concentrant sur un objet étranger, nous cherchons à nous délivrer de la pression du désir. De cette manière, l'homme sage cherche à tenir ses désirs dans les limites du possible. Il apprend à abandonner les aspirations désordonnées, insensées, mal dirigées de la jeunesse, et s'efforce de se satisfaire, en un sens, par l'espoir et les visées qui reposent sur la base de l'expérience.

En voilà assez sur la fonction négative de la volonté dans

cette économie interne du fonds mental. Comme dans le cas de la direction externe de l'attention, de même que dans celui de la direction interne, l'action positive est comprise dans l'action négative. Détourner l'attention d'un sujet pénible de réflexion est en même temps la concentrer sur quelque chose qui n'est pas pénible. Ce mode de fixer la pensée sur des sujets agréables est un mode qui prend une très grande place dans l'idée du bonheur, conçu comme quelque chose que l'individu doit se former lui-même. Il comprend tout d'abord la sélection de souvenirs agréables, l'insistance, selon son choix, sur les moments les plus brillants et les plus heureux du passé, le réveil conscient des échos d'un éclat de rire et la réillumination d'une lumière qui a cessé de briller en réalité.

On peut dire qu'une telle manière d'agir ne peut être une portion d'un sage contrôle du matériel agréable, puisque réfléchir sur une joie qui a disparu ne peut être un pur plaisir. Peut-être que non; cependant le sentiment total, même quand une note affaiblie de regret se fait entendre, est, comme nous l'avons vu déjà, reconnu comme un mode de calme jouissance. Il n'en est pas seulement ainsi; le parfait contrôle volitionnel de la pensée implique que nous nous perdons dans une reproduction imaginaire vivace d'une joie passée, et que l'on se détourne aussi loin que possible du fait qu'elle est passée. Cette nouvelle création idéale du passé peut être suivie par un arrière-sentiment de désir et de regret. Cependant, aussi longtemps que l'esprit est absorbé dans l'imagination même, la condition est une condition de plaisir. Et une volonté idéale parfaite assurerait ce plaisir au prix minime d'un tel regret.

De même que ce contrôle positif de la pensée atteint au contenu de la mémoire, de même il enferme les régions de la prévision. En prévoyant tranquillement l'avenir, il y a une ample place pour choisir des probabilités et des possibilités brillantes et réjouissantes, sans risque de tomber dans une sotte étourderie pratique. Après que toutes ces précautions pratiques ont été prises, il reste pour les heures de loisir un vaste champ pour cette prévision sélective d'un bien futur. A

ces moments, le sage cherchera non seulement à bannir les tristes prévisions, mais aussi à maintenir et à retenir les images d'un bien futur. Il laissera son œil prévoyant s'attarder sur les chaudes lumières qui, par-ci par-là, jettent leurs clartés du sein de ténèbres impénétrables. En un sens, il jouira ainsi d'avance de moments de bonheur dont il n'aurait jamais joui sans cette anticipation. Il s'attardera plus spécialement par la pensée sur ces possibilités futures de jouissances qui sont largement garanties par ses propres efforts de volonté. De cette manière, l'aiguillon du désir qui naît d'une impulsion active désordonnée se changera en joie d'anticipation, si l'action impulsive est formée à se mouvoir dans des sentiers libres et accessibles et se consolide dans une volition soutenue et de grande portée.

Enfin, cette direction de processus mentaux internes s'étendra à la région de l'imagination, dans le sens étroit du mot, c'est-à-dire la représentation mentale des objets et des événements qui ne sont conçus ni comme passés ni comme futurs, mais simplement comme des possibilités vagues et tout à fait sans mesure. Soit sous la conduite de quelque voix poétique, soit au milieu des inspirations excitantes d'un paysage ou d'une manière tout à fait spontanée dans le jeu d'une imagination intime, nous pouvons sagement viser à étendre notre monde actuel aux régions illimitées de la beauté et de la joie idéales. C'est se créer ainsi une nouvelle source de joie, qui, bien que formée des éléments de l'expérience, l'élève au-dessus de l'expérience et la complète. Là où nous sommes certains que tout est et que tout doit rester inconnu, nous pouvons sagement chercher à combler les espaces vides, à l'aide de formes magnifiques et d'heureuses probabilités, avec la conviction que par ce moyen nous atteignons tout au moins un bien présent dans l'acte même de la seule imagination. Il est vrai, sans doute, que cette activité de l'imagination, source de plaisir pour nous, à moins d'être contrôlée par une ferme volonté, a une tendance à devenir trop exubérante, sinon tout à fait excessive, et engendre alors des conceptions illusoires du monde actuel. Cependant le sage découvrira ces limites et cherchera à diriger

son imagination jusqu'au point où le plaisir dépassera tous les résultats nuisibles qui pourraient en résulter, et seulement jusque-là.

Je pense donc qu'il est évident que, dans ces directions internes de la pensée et de la réflexion, l'esprit possède un moyen de modifier très matériellement les éléments de plaisir et de peine que la vie extérieure causera probablement, si bien qu'elle puisse être guidée et contrôlée par la volition [1].

Ces opérations internes de l'esprit, en même temps que la régularisation externe de l'attention dont nous avons déjà parlé, constituent, en fait, l'élément suprême du bonheur : c'est la réaction spontanée de l'esprit sur son fonds de biens et de maux, l'élévation d'un esprit énergique qui ne veut pas se contenter de ce qu'il reçoit du dehors, mais qui est déterminé à donner en dernier lieu sa propre mesure et sa propre valeur à tous les biens contingents de la vie. C'est plus spécialement de cette disposition intime du sujet que nous venons de mettre en lumière que l'on peut dire qu'elle est l'affirmation énergique de la nature de l'esprit en partie indépendante de la réalité extérieure. C'est quelque chose qui peut s'accomplir, quelles que soient les circonstances externes du moment, quels que soient les résultats de nos efforts et de notre prévoyance. C'est par excellence la création du bonheur par l'individu lui-même [2].

1. C'est là, à mon sens, un argument qui répond en grande partie à l'objection faite contre J. S. Mill en faveur d'une direction agréable de l'imagination religieuse. On peut à peine soutenir que cette sélection imaginative, à quelque degré que ce soit, soit nuisible au strict respect de la vérité; et cette assertion est difficile même pour ceux qui voudraient aller plus loin que Platon et bannir toute fiction, bonne ou mauvaise, comme nuisible à la morale. Le problème réel, c'est de savoir jusqu'où l'on peut porter sans faiblesse la satisfaction pour ces représentations agréables, sans émousser la sensibilité de l'esprit pour la vérité. Mill soutient que dans le cas d'une vie future, qui par sa nature se trouve au delà de notre connaissance, on peut porter l'imagination d'un bien possible jusqu'à l'aspiration et même l'espérance, sans affecter le sentiment du vrai. Mais c'est, sans nul doute, un problème difficile que de déterminer jusqu'à quel point cela est vrai pour la moyenne des intelligences.

2. Il est bon d'ajouter que l'ébauche précédente n'est pas, dans notre intention, un exposé complet des conditions du bonheur. Il y a d'autres modes d'accroître notre trésor de bonheur, par exemple, par une juste

Pour conclure cette esquisse imparfaite du bonheur, il n'est pas inutile de rechercher dans quelle mesure le sage, doué de toutes les capacités requises, aimerait à faire du bonheur et du bien-être des autres un élément constitutif d'un plan mûri. Le lecteur verra que nous abordons là une question très débattue en morale : Jusqu'à quel point l'intérêt bien entendu mènerait-il l'homme dans la direction de la vertu? En même temps, il est évident que c'est là un point important pour notre dessein actuel, puisque, si l'idée du bonheur individuel comprend, à un degré quelconque, l'aide donnée aux intérêts d'autrui, tout le profit d'une poursuite de cet objet se trouve proportionnellement augmenté. Je n'ai pas l'intention de traiter complètement cette question, mais simplement de proposer à ce sujet propre à inspirer des idées une ou deux considérations principales.

On doit accorder, je pense, qu'une conception intelligente des idées du bonheur nous mènerait loin dans la voie de faire du bien à autrui. On peut soutenir peut-être que le sage vivrait de préférence dans une société civilisée et obéir aux lois soit positives soit morales de cette société. Le point semble généralement concédé.

Mais on peut raisonnablement aller plus loin que cette affirmation. Le sage doué d'une certaine dose de capacité sociale, jouissant de la compagnie des autres et du sentiment de la solidarité, pourrait bien choisir, après mûre délibération, l'entretien de relations cordiales avec les autres et s'entourer pour ainsi dire d'un cercle social intime composé d'amis à sa convenance et sympathiques. Le pessimiste soutient que nous devons toujours les perdre quand nous cultivons de telles relations, parce que, tout homme étant malheureux, nous ne pouvons qu'ajouter à notre malheur en sympathisant avec les autres. Quand même cette hypothèse serait accordée, la conclusion ne serait pas valable. Car le plaisir que nous trouvons à partager les joies d'autrui n'est qu'un des avantages qui découlent de

variété d'occupations, de manière à retirer sûrement la quantité maximum de plaisir d'un nombre donné d'objets en notre possession. Je me suis contenté d'énumérer ici ce qui m'a paru être les matériaux les plus importants pour la construction pratique du bonheur.

telles relations d'amitié. Nous recherchons la compagnie d'autrui, entre autres raisons, à cause du plaisir de recevoir la sympathie des autres, leur approbation, etc., etc. [1].

Maintenant ces relations comprennent évidemment des services réciproques, et, bien qu'il se puisse qu'on ne trouve pas son avantage à interrompre la poursuite de buts personnels, afin de faire du bien à un autre, s'il n'y avait aucun autre résultat à attendre de cet acte, il peut se faire qu'on y trouve un avantage quand cet acte est une condition nécessaire pour recevoir en retour certaines faveurs et pour maintenir des relations qui, somme toute, sont un gain pour l'individu. Dans ce dernier cas, les services ne sont pas des actes désintéressés, c'est-à-dire des actes que l'on entreprend pour le seul plaisir qui en suit immédiatement l'exécution. Par suite, ces exemples ne nous fournissent pas une réponse à la question : Jusqu'à quel point peut-il être bon pour l'individu de renfermer les plaisirs d'un acte de bienveillance dans son plan de bonheur?

Nous semblons faire un pas en avant quand nous considérons les résultats complets des buts personnels de l'homme, c'est-à-dire les objets qu'il recherche, dès le début, comme éléments de bonheur pour lui-même. Il est évident que la personne qui se dévoue à l'art, à la science ou même à une des professions plus ordinaires, comme la médecine, est certaine, si elle réussit sérieusement et pleinement, de faire du bien aux autres, qu'elle le sache ou qu'elle ne le sache pas. L'accumulation même de la richesse par un individu peut avoir un effet appréciable sur la prospérité matérielle de la nation. Maintenant, puisque ces résultats ne se présentent point comme un objet spécialement visé par l'individu, mais comme un accompagnement nécessaire d'un cours d'action qui a un autre motif, il n'éprouvera évidemment aucune perte s'il fait de cette conséquence un objet de représentation consciente. S'il est constitué de manière à dériver un élément appréciable de satisfaction de la pensée

1. J'ai déjà indiqué que les sentiments sociaux sont propres, pourvu que les relations soient bien réellement heureuses, à faire pencher la balance du côté du plaisir. Le fait que la pitié n'est pas seulement une sensation pénible de sensibilité devrait être pris ici en considération.

qu'il favorise le bien-être d'autrui [1], il sera évidemment assez sage pour profiter lui-même du plaisir qui lui est ici donné « gratis », pour ainsi dire. Nous voyons donc — ce qui à la vérité est tout d'abord évident de soi — que le sage peut raisonnablement chercher à servir les autres, soit lorsque son action lui assure des avantages qui font plus que le payer de la négligence temporaire de ses intérêts personnels, ou quand le service dérive comme effet concomitant d'une série d'actions qui, en tout cas, se poursuivrait, comme lui étant personnellement avantageuse. Nous avons encore à considérer jusqu'à quel point il sera prêt à sacrifier certaines portions de ses buts personnels, afin d'assurer simplement le plaisir d'exercer ses impulsions bienveillantes. Ceci dépendra beaucoup, bien entendu, de la profondeur et de l'intensité des éléments émotionnels qui sont en jeu, du degré de capacité pour trouver plaisir à faire du bien aux autres généralement [2], joint à la force de l'affection personnelle en l'individu qui reçoit le bienfait, affection qui d'ordinaire détermine la direction de la bienfaisance privée. Je conçois cependant, qu'un homme d'un esprit aimant et philanthropique puisse dériver une telle quantité d'émotion agréable, de la poursuite du bien d'autrui, qu'il y trouve une compensation pour une considérable diminution d'un autre avantage tout personnel. Le fait familier qu'hommes et femmes, qui ont échoué à réaliser leurs plans de bonheur personnel, ont trouvé plus tard une satisfaction réelle bien que modérée, dans une vie de dévouement pour les autres, semble montrer que le plaisir qui découle d'une action bienfaisante pour l'agent lui-même peut être une quantité considérable.

J'imagine donc que l'homme prévoyant pourrait être amené à regarder les intérêts des autres jusqu'à un certain point très

1. Je ne m'arrête pas à l'analyse de cette satisfaction. Il suffit de dire qu'elle renferme des éléments divers entre le plaisir instinctif d'être témoin du plaisir d'un autre, comme par exemple le sentiment de plaisir quand on obtient l'approbation d'autrui, et une agréable conscience de puissance.

2. Il y a ici évidemment place pour la satisfaction morale qui naît du sentiment de faire ce qui n'est pas seulement juste, mais ce qui est vertueux.

considérable même comme un facteur ou une condition de son propre bonheur. Je ne m'arrête pas pour rechercher ce que peut être l'entière valeur de ces buts extrapersonnels pour l'individu. Je veux seulement remarquer que la proportion où une personne est capable de retirer du plaisir en prenant part aux intérêts d'autrui et en les favorisant, le champ de ses buts collectifs pourra, en y faisant rentrer ces buts extérieurs, s'élargir indéfiniment, et de cette manière sa vie s'enrichira par l'addition d'éléments nouveaux et variés.

En même temps, on doit concéder que l'homme parfaitement sage ne voudrait pas, s'il choisissait simplement ce qui vaut le mieux pour lui-même, préférer l'entreprise d'actes plus élevés et plus difficiles d'une abnégation bienfaisante. Comment donc de telles actions peuvent-elles devenir psychologiquement possibles? Répondre à cette question, c'est signaler des limites qui bornent notre plan de bonheur. En déroulant le plan ci-dessus, j'ai parlé comme si nous avions affaire avec une table rase morale si l'on peut dire, avec un aspect doué d'un certain nombre de capacités émotionnelles coexistantes dans un rapport constant d'intensité, parmi lesquelles l'individu est parfaitement libre de choisir ces éléments qui prouvent la jouissance la plus pure et la plus grande. Une telle hypothèse cependant est une simple abstraction. Comme nous le verrons tout à l'heure, longtemps avant que l'individu commence à se tailler un bonheur pour lui-même, des influences ont été mises en jeu, en dehors et en dedans de la sphère de ses volitions; les influences servent à déterminer son action dans de certaines directions plutôt que dans d'autres. Elles peuvent le déterminer dans une direction qui s'écarte du plus grand bonheur personnel qu'il puisse s'être imaginé. Nous reviendrons à ce sujet dans le chapitre suivant.

Ramenons pour un instant nos pas en arrière, afin de voir quels résultats nous avons atteints. Nous avons commencé par examiner nos différentes capacités de plaisir et de peine et leurs causes d'excitation considérées comme des événements isolés, puis nous avons passé à l'examen de la pos-

sibilité pratique d'additionner ensemble les plaisirs et les peines, en tant qu'ils sont également connus du sujet lui-même et d'un observateur étranger. Dans chaque cas, nous avons trouvé impossible de déterminer la proportion exacte de plaisir par rapport à la peine. Sur quoi nous avons cherché à donner une nouvelle forme au problème en y introduisant l'idée de bonheur. Dans cette idée, nous avons trouvé comme contenu la direction de la vie, à la fois externe et interne pour une volonté éclairée en vue d'accumuler, de rendre permanents et d'économiser, pour ainsi dire, les éléments de plaisir dont nous sommes naturellement capables et que les conditions inaltérables de notre séjour rendent possibles.

Maintenant, personne, on le suppose, ne mettra en doute ce qu'en vérité nous avons eu à affirmer à chaque pas : que toutes les parties de cette idée de bonheur n'aient pour contenu un excès considérable de plaisir. C'est à peine si même le pessimiste disputera cette position par rapport au contrôle des opérations les plus internes et les plus externes de l'attention. Diriger notre attention vers les choses agréables plutôt que vers les choses désagréables, cela doit, il est évident, faire pencher la balance du côté du plaisir. De même, comme on l'imagine, le pessimiste admettrait que la culture de soi-même, autant qu'elle est possible, en ajoutant un fonds intime de sentiment agréable indépendant dans une très grande mesure de circonstances externes changeantes, est aussi une source de plaisir. Même si nous accordons, ce que nous ne devons pas faire certainement, que cette culture ajoute à nos possibilités de plaisir externe, il reste le fait que la simple possession de cette culture amène un mode permanent de satisfaction tout à fait à part de l'action des impressions externes. Il n'en est pas seulement ainsi : cette culture nous fournit des directions nouvelles et variées pour nos volitions, qui peuvent les suivre dans un choix prudent d'activité agréable.

Il reste donc à examiner les buts externes de la volonté, tels que la richesse, l'art, les relations sociales, etc., réglés, comme nous l'avons supposé, par l'intelligence pratique. Libre, bien

entendu, au pessimiste d'affirmer que ces objets sont propres à causer autant de peine que de plaisir, que les plaisirs que la richesse peut acheter, par exemple, sont neutralisés par les peines de la fatigue, de l'anxiété, etc. Cependant cette affirmation, on peut le montrer, est excessivement improbable. Tout d'abord, il y a ce fait que des gens qui ont l'air sages recherchent ces buts, et les recherchent non pas seulement comme protection contre les maux, mais aussi comme fonds de jouissance positive. Ce que les esprits méditatifs sont unanimes à estimer comme une chose de valeur positive doit, je pense, en l'absence de toute réfutation, être considéré comme possédant une valeur réelle. Si les hommes, à proportion qu'ils sont intelligents, s'accordent à attribuer une valeur suprême à la sélection et au contrôle de la volonté, ces buts essentiels externes de la vie, il y a une forte présomption tout au moins qu'ils constituent une condition principale de bonheur positif.

Mais nous n'avons pas besoin de nous borner à ce genre modeste de plaidoyer. Je pense qu'aucun esprit parfaitement impartial ne manquera de trouver, en examinant le contenu de ces buts dominants de la vie, qu'ils contiennent un excès évident du plaisir sur la peine. La richesse, par exemple, quand elle est poursuivie avec modération par un sage, comprend non seulement les moyens de diminuer les maux de la vie, mais aussi le pouvoir d'agrandir beaucoup la région du plaisir positif. Le fait que des sots estiment trop les richesses et se chargent de ce qui se trouve être plus tard peu de chose, si ce n'est une source d'anxiété rongeante, qu'ils la recherchent d'une façon inintelligente, se souciant peu ou point de ses capacités les plus élevées, tout ceci ne touche en rien à l'assertion que la richesse est un bien positif, assertion qui est non seulement faite par la grande majorité des hommes, mais dont la vérité est visible après une très brève inspection de la nature et des possibilités de cet objet de poursuite.

On peut encore soutenir peut-être que cette idée de bonheur contient un élément inséparable de lutte et par conséquent de

peine. Pour acquérir ce complet empire sur sa propre vie, pour soutenir une vue calme de la plus large collection de buts et subordonner toutes les impulsions particulières à un plan général et dominant de félicité, il est besoin, c'est évident, d'une dure discipline personnelle et d'un effort fatigant. Je ne nie pas le fait. Cependant les gens raisonnables s'imaginent difficilement que cette peine rende réellement douteux ce qui reste évidemment de conditions agréables et ce qui est assuré par ces opérations. Tout conflit semblable est temporaire par sa nature même, puisque chaque exercice nouveau d'une volition plus haute et plus intelligente tend à rendre l'empire sur soi-même plus facile. De plus, étant donné les conditions d'une saine éducation morale dans la vie à son début, une grande partie de la difficulté de ce règlement plus élevé de soi-même aura disparu avant l'âge de la pleine capacité pour que le plus grand bonheur dont on a parlé ici soit atteint. Le sage, comme bien on le pense, ne doutera jamais que ce malaise temporaire et cette vexation des premières phases de la discipline personnelle soient abondamment contrebalancés par ses fruits ultérieurs.

Je pense qu'on ne contestera pas que, dans cette imparfaite ébauche, nous n'ayons une base raisonnable pour l'idée de bonheur conçue comme construite à l'aide de sensations agréables, quand bien même ce serait un développement très complexe de ces genres élémentaires. Afin de voir encore mieux que notre conception répond à l'idée ordinaire du bonheur, il est nécessaire de rechercher si elle est propre à fournir les conditions de satisfaction pour la volonté, et, somme toute, à donner à l'homme qui l'entretient un certain sentiment durable de satisfaction.

« Le bonheur, dit M. J. Stuart Mill, n'est pas la même chose que le contentement. Il vaut mieux être un homme mécontent qu'un porc satisfait. » Cependant, dans le même essai, Mill nous parle en termes clairs d'une « vie satisfaite », où une modeste portion de bonheur est réalisée. Cette assertion d'un double aspect de bonheur semble avoir été une difficulté pour quelques-uns des critiques de Mill; cependant avec un

moment de réflexion elle devient assez intelligible. L'homme qui croit qu'il a jusqu'à un certain point atteint les conditions du bonheur que j'ai imparfaitement décrit ne sera pas à la fois satisfait et non satisfait, content et mécontent. Son sentiment, à un moment particulier, dépendra du point de vue d'où il contemplera la vie. Afin de voir qu'il en est ainsi, considérons d'un peu plus près la signification du contentement dans son rapport avec le bonheur.

Dans un sens familier, le contentement est simplement un terme négatif qui ne signifie rien que l'absence de désir, un état d'inactivité et de calme. Dans ce sens, on peut dire que l'huître si fameuse est contente. Quand il s'applique cependant à des esprits réfléchis, le contentement signifie plus que cela. D'abord, il peut signifier un contentement absolu, un état de sentiment auquel nous tous peut-être arrivons à de rares intervalles, quand quelque joie nouvelle et en apparence permanente fait déborder le fleuve de la vie et fait que toutes les images de bien non réalisé s'évanouissent dans des formes obscures et ténébreuses. Ce n'est pas là cependant la condition ordinaire même de l'homme le plus heureux.

Le penseur qui cherche à fabriquer une idée rationnelle du bonheur, telle que celle comprise plus haut, sera, je l'ai dit, à la fois content et mécontent. Il est content dans les limites où il est assuré que sa vie réelle est en quelque manière une acquisition de bonheur. En d'autres termes, il est satisfait de la vie comme quantité positive, comme de quelque chose qui vaut la peine d'être possédé et d'être conservé. Il est facile de voir que, suivant notre conception du bonheur, elle doit causer à son sujet cette sorte de satisfaction. Car quels sont les principaux ingrédients de cette idée? Des sources permanentes internes et externes de plaisir varié et un contrôle inaliénable sur ces sources. Or l'homme qui croit qu'il acquiert graduellement ces sources permanentes et y ajoute, et qu'il gagne ce pouvoir d'administration, est ordinairement conscient d'avoir un fonds de bonheur dans la vie, derrière lequel il peut toujours se retrancher. L'assurance de ces possessions continue

en elle-même un motif continuel de satisfaction qui se fait sentir dans tous les moments de tranquille réflexion et qui rend le sujet capable de surmonter les mille petites vexations et désappointements de cette vie. Ce n'est seulement que dans des moments d'irritation et d'excitement irréfléchi qu'il sera disposé à condamner la vie, comme n'ayant aucune valeur. Aussitôt que l'agitation s'apaise et qu'il est capable de contempler avec calme les régions qui l'entourent et celles qui sont en lui-même, il reprend l'assurance que la vie est encore riche d'un trésor permanent et d'une promesse de jouissance croissante.

Nous pouvons voir plus loin que notre conception du bonheur, en faisant du règlement de l'activité et du contrôle du désir un facteur principal, trouve place pour l'idée d'une volonté satisfaite comme contradiction inhérente, suivant la vue des pessimistes. On peut dire que notre volonté est satisfaite, en un sens, quand nous reconnaissons que notre action conduit à une somme évidente de sentiment agréable, et cette reconnaissance forme un ingrédient nécessaire dans notre théorie du bonheur. Mais, d'un autre côté, on peut regarder notre volonté comme non satisfaite quand nous voyons s'étendre au loin devant nous une longue perspective d'activité agréable volontaire.

Dans ce sens aussi, notre vue du bonheur implique une volonté satisfaite. Une personne qui arrange ses ressources externes et internes, et en dispose de manière à s'assurer un cours constant d'occupations agréables et intéressantes, est apte à considérer chaque nouveau point et à réaliser par anticipation les nouveaux fonds d'activité dont la vie se compose en grande partie. Il y a ainsi un fonds constant de volition initiale et idéale; il voit où et comment il doit diriger son énergie; et sa volonté, c'est-à-dire, son instinct d'agir, est, en un sens, satisfait. Ce double bien, les résultats de l'action et l'action elle-même peuvent fournir à l'imagination active un objet adéquat et satisfaisant [1].

1. Là où ces conditions sont remplies, on peut dire que l'homme est satisfait de la vie, somme toute, comme d'une région de possibilités mé-

Cependant, tandis que notre conception du bonheur est telle qu'elle trouve place pour cet élément salutaire et inappréciable de la satisfaction, faute duquel notre vie ne pourrait jamais se nommer un bien, elle ne comprend pas moins les conditions d'une certaine sorte de mécontentement, celui que nous éprouvons quand nous mesurons notre vie actuelle, non absolument, mais relativement, la comparant avec notre *idéal*. Partout où il y a le pouvoir d'imagination, il doit exister cette érection d'un idéal, et les variations que l'on peut observer dans le lot des différents hommes et des différentes femmes sont sûres de nous suggérer des modes de sentiments agréables et des conditions de bonheur que nous avons été nous-mêmes jusqu'ici dans l'impossibilité d'atteindre. Or, tandis que l'action sage d'une volonté pleine d'empire conduit, comme nous l'avons vu, à une habitude de détourner la pensée des objets qui se trouvent hors de notre portée, il ne s'ensuit pas que le sage n'aura aucun idéal vers lequel se dirigeront habituellement ses vues. En un sens effectivement, tous les efforts de longue portée qui entrent dans notre vue du bonheur comprennent un idéal, car la réalité à laquelle nous arrivons, comme le but de cet effort, se trouve être différente de notre anticipation.

Ce désaccord entre l'imagination et le résultat acquis, cependant, n'est pas l'élément principal dans le mécontentement du sage. La vie, c'est le développement mental, l'enrichissement constant du savoir par l'expérience et la découverte journa-

diocrement heureuses. Il est bon de noter que cette disposition satisfaite de l'esprit est grandement aidée par la culture des sentiments sociaux et une grande sympathie avec nos semblables. En premier lieu, comme je l'ai déjà insinué, l'incorporation des intérêts d'autrui dans le but de notre vie assure à notre imagination active un objet beaucoup plus large et plus inspirateur. En second lieu, un homme dirigé par ces sentiments qui regardent au dehors considérera habituellement son propre bonheur individuel sous le jour du lot moyen de l'humanité, et il retirera une certaine forme de plaisir positif de la pensée qu'il partage la destinée commune de sa race. A mesure qu'il reconnaît les limites mises au bonheur des hommes en général, et qu'il désire davantage de ne pas avoir plus qu'une juste part des bonnes choses du monde, l'acceptation de son territoire borné de bonheur deviendra plus aisée, étant transformé, dans le cas d'une personne juste et sage, en une franche acceptation.

lière de nouvelles possibilités de bonheur. Ainsi, à mesure que nous avançons, nous venons à apprendre de nouvelles sources de plaisir qui peuvent soit s'ajouter aux objets antérieurs de poursuite ou se substituer à la place de quelques-uns de ceux-ci, comme ayant plus de prix. C'est-à-dire que, avec le développement mental, la perspective de l'activité de jouissance s'élargit continuellement à nos yeux, et, sur cette voie. notre première conception bornée du bonheur s'échange contre une conception plus pleine et plus riche. Maintenant, dans ces progrès de nos anticipations qui s'élargissent et de nos volitions qui s'étendent, est impliquée une certaine somme de mécontentement. Nos buts, même quand ils sont achevés et parfaits, ne nous satisfont pas parfaitement, parce que, au moment où nous les saisissons, nous avons aperçu des régions d'activité plus grandes et plus variées. Je ne veux pas méconnaître cet élément de mécontentement. Il semble être inséparable de l'idée même de l'élaboration active du bonheur pour des êtres d'une intelligence limitée. Elle n'est pas toujours une quantité insignifiante; cependant il est évident que le sage sera capable de la réduire au minimum, en préférant s'arrêter plus fréquemment sur la quantité de bien qui a été actuellement moissonnée et emmagasinée, et en regardant la portion qu'il n'a pu obtenir, non comme quelque chose de manqué dans le passé, mais comme un but qui reste pour un effort futur.

Il est bon de remarquer que, dans le cas d'un esprit réfléchi, ces éléments d'imperfection et de dissonnance dans la vie perdent beaucoup de leur effet attristant quand on les voit être les plus favorables conditions pour le plaisir parfait et soutenu d'une impulsion active et de poursuite. L'instinct du mécontentement avec ce qui nous entoure actuellement et nos acquisitions présentes est évidemment le plus puissant motif pour un effort élevé et intense. La continuelle découverte d'horizons de la vie plus larges semble être une condition d'une activité toujours renouvelée. Pour quiconque voit ceci et reconnaît la suprême valeur d'une action vigoureuse et soutenue, le mécontentement dont nous venons de parler cessera d'être un far-

deau accablant. Un tel esprit est disposé à regarder le champ tout entier de la poursuite active, comprenant ses éléments d'excitation de mécontentement, comme un grand bien, supérieur à toute somme possible de jouissance passive, et à tomber d'accord avec Lessing, qui était prêt à placer la valeur de la poursuite de la vérité au-dessus de celle de la possession elle-même.

Nous sommes maintenant peut-être en position de juger de l'objection récemment soutenue contre toutes les conceptions hédonistes du but de la vie, que le plaisir ne peut jamais fournir un résultat satisfaisant d'action. Deux des plus éloquents interprètes de la doctrine de Hegel dans ce pays, M. Green et M. F-H. Bradley, ont pris beaucoup de peine pour montrer qu'une série de simples sensations de plaisir qui, dans la nature, n'a pas de limites, et qui ne peut pas, par conséquent, être simultanément atteinte en masse, est impropre à servir de but à une action prudente et rationnelle. Voici comment M. Bradley parle du but hédoniste : Le bonheur est une série de plaisirs, mais une série qui n'a pas de commencement, ou, si elle a un commencement, n'a point de fin, ne peut être additionnée; il n'y a point de tout, et cependant le tout est demandé et la série doit être additionnée.... Quelle est la somme des plaisirs et combien en va-t-il dans cette somme? Entendez-vous un nombre fini? Alors, il y en a très peu en dehors. Entendez-vous un nombre infini? Alors nous ne l'atteignons jamais, car un plaisir au delà peut se concevoir, et rien de ce qui a quelque chose en dehors de soi n'est infini. Nous devons donc dire qu'aucune personne n'atteint le bonheur. Ou voulez-vous dire autant de plaisir qu'un homme peut en obtenir? Alors toute personne à chaque point est heureuse, et ce bonheur est toujours complet, car, d'après la théorie hédoniste, nous tous en obtenons autant que nous le pouvons [1]. »

Suit alors une bonne quantité de cette sorte ordinaire de jérémiades de rhétorique sur la futilité du bonheur tel que les

1. *Etudes Morales*, p. 88-89.

hédonistes le conçoivent. Dans la plupart de celles-ci on ne peut rien voir qu'un ingénieux badinage [1].

D'abord on peut s'en prendre à M. Bradley et à M. Green pour supposer que sur la doctrine hédoniste nous devons sciemment viser à un courant de sensations comme au but de notre vie. L'idée de bonheur, comme j'ai cherché à l'interpréter, bien qu'elle se base, sans nul doute, sur les sensations, est quelque chose de tout à fait différent en forme et en structure de cette série de sensations successives, sans aucun lien, dans laquelle M. Bradley cherche à la résoudre [2].

En premier lieu, elle implique des possibilités permanentes de sensibilité, idée que notre critique hégélien semble tout à fait incapable de comprendre. Une sensation isolée de plaisir, disons celle que l'on éprouve à l'audition d'une composition musicale, est, sans doute, fugitive; mais le plaisir à l'état latent, pour ainsi dire, que l'on prend dans une œuvre d'art, n'est pas fugitif. Il est aussi permanent que quoi que ce soit au monde, où tout change et disparaît [3]. Et c'est là ce que le philosophe hédoniste érige en but d'action.

En second lieu, même à supposer que nous soyons forcés de viser directement à des sensations de plaisir isolées, il n'est pas vrai, comme le suppose M. Bradley, que ces sensations ne peuvent rien fournir de défini et de satisfaisant. Le point qui se présenterait le premier et le plus naturellement comme but convenable pour un esprit raisonnable ainsi limité est une chaîne de sensations où les éléments de plaisir excèdent évidemment les sensations pénibles, et en nombre et en intensité.

1. C'est ce que M. Sigdwick a bien montré, dans un article sur l'hédonisme et le souverain bien, dans le *Mind*, janvier 1877.

2. Le lecteur ne manquera pas d'apercevoir l'analogie entre la relation du plaisir avec le bonheur telle qu'elle est conçue dans le texte et le rapport d'objets matériels permanents avec des sensations fugitives tel qu'il est présenté dans la théorie du monde extérieur de M. Mill.

3. M. Bradley érige la personnalité comme un objet de réalisation en tant qu'essentiellement permanente. Mais sûrement c'est faire là une de ces hypothèses métaphysiques dont notre auteur ne se lasse jamais d'accuser les psychologues et les moralistes anglais. Autant que nous le savons, notre être n'est pas le moins du monde plus permanent que ses séries de sensations qui, en fait, sont tout ce que nous en connaissons.

Ceci peut s'appeler le point de simple satisfaction, et l'homme parfaitement sage qui est sûr qu'il a atteint ce point, lui donnera sa propre valeur positive. Il reconnaîtra le fait qu'il a réalisé une vie qui est bonne et préférable à la non-existence. Et cette conviction ne sera pas ébranlée, même quand il réfléchira que la prépondérance de sensations agréables qui donne à cette vie sa valeur positive est une chose entièrement passée, c'est-à-dire qui n'a plus désormais d'existence réelle [1].

Les autres points auxquels un hédoniste réfléchi visera ont déjà été suggérés dans notre exposition du bonheur. D'abord, l'homme qui adopte et cherche à exécuter l'idée de bonheur vise distinctement (soit sciemment ou sans le savoir, peu importe) à la plus grande somme collective de jouissance reconnue par lui au moment comme possible pour lui. Dire que ceci ne peut pas lui causer aucune satisfaction, parce qu'il est toujours possible de voir plus de plaisir au delà, c'est précisement la même chose, autant que je le puis voir, que de dire sur la supposition que l'action est un but pour elle-même, que nos actions réalisées ne peuvent nous donner aucune *satisfaction*, parce que nous sommes capables de concevoir d'autres actions qui ne sont pas réalisées, ou, pour parler comme M. Bradley, qu'une certaine somme de réalisation personnelle ne peut cau-

1. M. Bradley soutient que, aussitôt que l'homme a eu sa série de plaisirs, il se trouve précisément dans la même position qu'auparavant. Ceci est, je pense, pour mettre de nouveau de côté le témoignage de la simple conscience humaine. L'assurance que j'avais en une certaine somme d'expérience agréable est elle-même une source ultérieure de satisfaction permanente, c'est-à-dire de plaisir qui, si toute autre anticipation et désir étaient absents, revêtirait une condition subséquente de calme d'une certaine valeur positive. Il faut ajouter à cela qu'un bien passé a évidemment une valeur, dans le cas d'un esprit méditatif et pratique, comme base de souvenirs agréables. L'observation de la disposition d'esprit des gens, quand ils approchent de la fin de leur vie, paraît confirmer la conclusion qu'une telle assurance rétrospective de bonheur peut contribuer à un élément appréciable de satisfaction présente. Le poète épicurien a donc de bonnes raisons, je pense, quand il dit :

Ille potens sui
Lætusque deget, cui licet in diem
Dixisse : Vixi.

ser aucune satisfaction, parce que nous sommes toujours capables de percevoir un reste non réalisé [1].

En dernier lieu, un point encore plus haut est déterminé par la conception de la somme possible de plaisir ou de la quantité de bonheur qui n'est pas jusqu'ici découverte par l'individu. Le sage vise non seulement à ce qui lui semble être la plus grande somme possible de plaisir; il prend en outre des peines pour élargir et perfectionner sa conception, en incorporant de nouveaux éléments à mesure qu'ils sont suggérés par son expérience individuelle ou dérivés de l'instruction des autres. Voici donc un but idéal plus élevé que tous les buts antérieurs et répondant à ce que nous appelons la vraie conception, pour la distinguer de la conception fausse et erronée du bonheur. Il n'y a, sans doute, rien d'absolument fixe et certain, puisqu'une réflexion encore plus large et plus exacte peut toujours découvrir un plaisir plus grand et plus élevé. En même temps, elle procure un contraste net et frappant avec l'interprétation sans aide et circonscrite de l'individu, et, comme l'enseignement de l'expérience collective, distinguée de l'expérience individuelle jusqu'au moment actuel, peut avec une certaine propriété se nommer la véritable vue objective du bonheur [2]. Affirmer donc, comme le fait M. Bradley, que d'après la théorie hédoniste tous nous obtenons autant de plaisir que nous sommes capables d'en avoir, est évidemment une erreur. Même avec ses capacités émotionnelles existantes, l'homme est toujours capable de vivre une vie de plaisir plus grand et plus parfait que celle

1. M. Bradley, bien qu'il ne soit pas toujours consistant sur ce point, reconnaît assez nettement (Essai VI) que la réalisation en soi laisse toujours quelque chose à désirer. Cependant il semble incapable de reconnaître les éléments correspondants de satisfaction et de non-satisfaction dans le cas du plaisir et du bonheur.

2. M. Green se donne beaucoup de mal pour prouver que la distinction hédoniste entre les plaisirs vrais et faux est insoutenable, puisque chaque plaisir est également vrai pour celui qui l'éprouve. Point de doute qu'il n'en soit ainsi; cependant, si le plaisir ne peut strictement se dire vrai ou faux, notre conception du plaisir le peut; et l' « homme simple », auquel nos hégéliens ont l'habitude de faire allusion, n'a aucune difficulté à voir qu'il est dans l'erreur quand, ignorance ou inadvertance, il néglige le plus grand pour adopter le moindre.

que ses propres expériences isolées ne lui permettraient, et ce n'est pas tout. Le sage peut apprendre à voir qu'il est digne de son attention de se mettre avec détermination à l'œuvre, pour cultiver les capacités endormies, afin d'atteindre un plus haut plan de bonheur.

La satisfaction et le mécontentement sont donc semblablement attachés au but hédoniste, comme de fait à tout autre but distinctement concevable d'action humaine. Toute acquisition présente satisfait; cependant l'imagination d'un territoire au delà qui n'est pas conquis doit également faire naître un certain mécontentement. Je ne m'arrête pas ici à rechercher comment le sage parfait traitera cette idée de manière à n'avoir que le minimum de mécontentement qu'elle excite, et même à en tirer profit. Il la gardera certainement présente à l'esprit, en tant qu'elle se manifestera comme une possibilité pour sa propre vie. Et dans ces limites il cherchera à s'arrêter sur cette idée comme pour acquérir le maximum d'effet stimulant avec le minimum de désappointement pénible.

Nous sommes à même maintenant d'estimer la vérité de l'assertion pessimiste que la jouissance ou l'acquisition comporte toujours une désillusion des espérances passées. La peinture suivante de l'effort humain tracée par la plume de Dryden est-elle exacte :

> Personne ne voudrait revivre ses années passées,
> Et cependant tous espèrent du plaisir dans celles qui leur restent
> Et de la lie de la vie pensent recevoir
> Ce que le premier et vif courant n'a pu leur donner.

Il est si loin d'être invariablement vrai que l'acquisition amène moins que l'esprit ne se figurait d'avance, qu'il amène souvent davantage. Dans le cas d'un enfant paresseux et de mauvais vouloir, par exemple, l'espérance est bien au-dessous de la réalité, et nous tous avons été surpris en trouvant le résultat beaucoup plus précieux que nous ne l'avions imaginé. Point de doute, les hommes s'abandonnent à des anticipations illusoires et ainsi doivent être désappointés. Mais le sage qui place son

bonheur dans des routes bien choisies ne doit pas nécessairement éprouver cette désillusion. Tout d'abord, il comprend qu'il a obtenu une portion de son gain dans l'action même de poursuite. Aussi, si son effort est couronné par le succès, il sait qu'il a obtenu quelque chose qui a du prix.

On dirait, en vérité, que le pessimiste tombe dans l'erreur de confondre le besoin constant d'un renouvellement d'un effort isolé pour la stérilité de l'effort total, de supposer que le but auquel tendent nos efforts comporte une condition ultérieure permanente d'inactivité sans désir. En fait cependant, comme je viens de l'observer, l'homme qui réfléchit considérera ce besoin renouvelé d'effort, après un résultat acquis, comme étant lui-même une condition principale de bonheur qui requiert parmi les éléments les plus essentielles une série non interrompue d'activités intéressantes.

Mais après tout, dit quelque lecteur mécontent, quelle est donc la valeur de votre plan de bonheur si l'on prouvait qu'il est réalisable? Vous parlez d'objets permanents et d'intérêts comme opposés aux sensations successives et passagères du moment; et cependant que sont ces objets et ces intérêts eux-mêmes, sinon des choses passagères? Est-ce que la vie, somme toute, n'est pas une ombre passagère? et est-ce le rôle d'un homme sérieux de préférer de beaucoup une chose éphémère à une autre chose, quand même elle semblerait par comparaison fixe et durable? Le pessimiste nous a familiarisés avec cette manière de parler. Les écrivains anciens et modernes ont également soutenu que la vie n'avait aucun prix, à cause de sa durée limitée. Qu'y a-t-il à dire à cela?

Je n'ai pas le moins du monde l'intention de faire voir en rose ce plan de bonheur comme quelque chose qui réponde aux aspirations les plus brillantes de l'homme. Je connais parfaitement bien l'avidité de la nature humaine, et c'est ma ferme conviction que le pessimisme a raison tant qu'il nie la possibilité du bonheur conçu tel que nos cœurs avides sont enclins à l'imaginer, aux premiers jours de la vie, comme une condition ininterrompue d'excitation délicieuse. Je suis de plus vive-

ment sensible au fait que notre plan de bonheur individuel, même pris comme comprenant le bien des autres maintenant vivants ou à naître, n'est pas une substitution parfaite pour l'idée de bonheur éternel présentée par la religion. Personne, je pense, ne contesterait sérieusement que les buts de notre existence terrestre limitée, même quand notre imagination embrasse les générations futures, sont d'une nature aussi inspiratrice que les objets que nous présente la religion. La conception de la vie présente comme occasion de jeter les fondements de notre éternelle béatitude et d'aider à assurer ce bonheur incommensurable aux âmes de nos semblables a, sans aucun doute, sa valeur unique en tant que stimulation de l'effort humain. Je n'entrerai pas dans la réalité de ces croyances religieuses. Je voudrais dire seulement que, si les hommes doivent abandonner tout espoir d'une vie future, la perte sous le rapport d'une influence réconfortante et agréable sera très grande, et qu'elle ne pourra le combler, autant que je peux le voir, par aucune nouvelle idée de services envers l'humanité collective. Mais c'est une chose différente que de voir les limites d'un objet et que de lui refuser sa propre grandeur. Après tout, cette vie terrestre peut être notre seul lot, et il est bon de ne pas l'écarter de nos yeux avec trop de dédain. La vie est sans doute éphémère, en ce sens qu'elle est limitée par la plus grande durée concevable; mais ce fait de nature éphémère doit-il nous la faire mépriser comme quelque chose tout à fait indigne de l'attention des gens sérieux?

En premier lieu, il peut être bon de remarquer que ce n'est pas d'un pessimiste d'ajouter le fait de la brièveté de la vie à celui de son manque de paix; au contraire, si la vie est un excès de misère et si mauvaise, le fait de sa brièveté doit être regardé comme un des caractères qui rachètent ses défauts. Employer le fait de la brièveté de la vie comme motif de la condamner présuppose que nous accordons une valeur positive à sa qualité. En d'autres termes, on peut accorder que la vie n'est qu'une faible somme de bonheur, mais soutenir que cette somme est d'une valeur infinitésimale à cause de son caractère fugitif.

En second lieu, on peut nier que le sage méprise la vie à cause de sa courte durée. Même si elle est limitée, elle a sa valeur déterminée par ces limites; et ce n'est point l'affaire d'une personne raisonnable que de négliger une bonne chose parce que c'est une petite quantité, spécialement s'il y a lieu de douter qu'il y en ait une plus grande à préférer à la petite. Et il ne voudra pas, à cause de la durée bornée de la vie en masse, omettre d'estimer à leur juste valeur les différences de quantité comprises dans ces limites. Ce n'est rien qu'une erreur que de soutenir que, parce que la vie n'est composée que de brèves années, un être raisonnable ne doit pas préférer des sources permanentes de plaisir à de simples jouissances passagères. Les intérêts humains les plus élevés, tels que l'art, la politique, et ainsi de suite, ont une permanence et une stabilité relative, et l'homme sage reconnaîtra ces rapports. Le poète épicurien dont la devise est : « Carpe diem, » ou vivez pour le moment présent, a, comme je le montrerai tout à l'heure, une certaine somme de raison de son côté. Jusqu'ici cependant, comme sa philosophie pratique signifie : « Ne mettez pas des buts permanents au-dessus de buts passagers, ne travaillez pas pour l'année éloignée, mais pour le moment présent, » elle n'a pas, autant que je puis le voir, le moindre fondement de raison dans le fait de la brièveté. Au contraire, comme j'espère le montrer tout à l'heure, le fait de la durée limitée de la vie mènerait plutôt un homme réfléchi à mettre plus de soin dans la distinction du plus grand d'avec le plus petit [1].

Le fait de la durée limitée de la vie n'aveugle pas l'homme sage, quant à la propre valeur de l'existence; mais on peut dire, en un sens, qu'elle sert à rehausser cette valeur. Considérée

1. L'abandon aux plaisirs sensuels immédiats, qui est recommandé par Horace, aussi bien que par l'astronome poète Omar Khayyam, peut, bien entendu, avec une raison plus plausible, se baser sur l'incertitude de la vie. Si l'année prochaine est totalement incertaine, alors c'est une portion de la sagesse que de jouir du moment présent. Il est probable que les philosophes qui prêchent le « Carpe diem » ont confondu la brièveté avec l'incertitude de la vie, comme si c'était une seule et même chose, sans voir que les deux faits peuvent conduire en pratique à des corollaires très dissemblables.

comme un tout, la valeur de la vie dépend, bien entendu, de sa durée, et, plus elle est courte, moins elle a de valeur d'ensemble. Mais, considérée dans ses parties successives, il en est autrement. D'abord, la pensée même que la vie a une fin, quoique triste en elle-même, pourvu que la vie soit heureuse, tend à rendre plus intense la réalité présente. Nous faisons attention aux choses et en devenons plus complètement conscients quand elles sont mises en contraste avec d'autres choses. Ainsi, par exemple, un touriste comprend la réalité des Alpes qui l'entourent et n'en jouit que davantage, après s'être formé une vivante image de la ville chaude et poussiéreuse qu'il a récemment quittée. De même, une source présente de joie est rendue plus réelle, a une plus puissante action sur notre conscience, quand elle est opposée au sombre arrière-plan de la perte future de l'objet. Ce n'est pas tout. Toute valeur est relative et est augmentée ou diminuée suivant que les relations de la chose avec d'autres choses sont altérées. Maintenant, plus une totalité est grande, moindre est la valeur relative de chacune de ses parties. Plus longue est notre vie, moins importante devient chaque jouissance successive de bien. Ceci est assez clairement démontré, dans nos manières ordinaires de juger. Nous pensons moins à une joie qui est manquée aujourd'hui en réfléchissant que d'autres joies semblables suivront demain, tandis que nous ressentons une telle perte d'autant plus vivement, quand nous réfléchissons qu'elle peut bien ne pas se représenter. C'est ainsi que le chrétien qui mesure sa vie terrestre d'après une existence infinie au delà du tombeau apprend à considérer la première comme une chose insignifiante. D'un autre côté, là où toute la durée est limitée, chaque partie successive devient plus précieuse. Ceci est parfaitement démontré dans la jalouse contemplation de son jour de fête par Pippa, dans le charmant poème de M. Browning, *Pippa passes* :

> O jour ! si je gaspille une seule de tes petites vagues,
> Un atome de mon trésor de douze heures.

Il s'ensuit donc que la réalisation de la brièveté du chemin de

la vie sert plutôt à rehausser qu'à diminuer la valeur de chaque fleur qui croît sur ses bords.

Ceci est, je pense, l'élément rationnel dans l'avide poursuite de la jouissance de la vie recommandée par le Romain et aussi par le Persan, pourvu qu'il soit interprété, comme Horace et Omar ne l'ont certainement pas fait, comme une sage poursuite du plus grand bonheur qui se puisse atteindre. La réflexion que la vie passe rapidement, que tout au delà est incertain, est propre à nous exciter à nous saisir de la vie avec ténacité comme d'une réalité présente [1].

Mais, objectera-t-on, cet enseignement est en conflit avec la doctrine stoïcienne que la brièveté de la vie doit nous rendre indifférents et à ses douleurs et à ses séductions. Voyons jusqu'à quel point cette déduction pratique est solide. En ce qui concerne les maux de la vie, il n'y a point de difficulté. En tant que la vie est une souffrance, la pensée d'une cessation finale et d'un repos est évidemment propre à nous fortifier. Ainsi la réflexion qui élève la valeur de notre bien présent augmente la valeur de notre mal présent, c'est-à-dire, le diminue comme mal.

Mais comment en sera-t-il de l'autre point de la croyance stoïcienne, le peu de valeur de tous les buts et de toutes les ambitions de la vie? D'un côté, sans doute, cette conclusion est juste. Nous sommes tous aptes à penser que ce qui est continuera toujours à être ainsi, et, dans la chaleur d'un effort ambitieux, il est facile de tomber dans l'illusion que le trésor que nous cherchons à amasser restera avec nous pour toujours. Jusqu'ici donc, comme la réflexion sur la brièveté de la vie signifie une reconnaissance de la courte durée de tout bien

1. Dans le *Rubaiyat* d'Omar Khayyam, la brièveté de la vie et l'incertitude de l'avenir sont invoqués à tour de rôle comme motifs pour s'occuper de la jouissance. Comparez les vers XXI et XXIV.

Ah! ma bien-aimée! remplis la coupe qui débarrasse
Aujourd'hui du regret passé et des larmes de l'avenir.
Demain? eh bien, demain je puis être
Moi-même avec les sept mille ans d'hier.
Ah! tirons le plus grand parti de ce que nous pouvons encore dépenser
Avant que nous aussi retournions à la poussière, etc.

particulier auquel on vise, elle est faite, sans aucun doute, pour modérer l'ardeur de notre poursuite [1].

Mais, aussitôt que nous comprenons dans cette réflexion le caractère éphémère de la vie comme un tout, l'effet est différent. Si bientôt toutes nos chances de bonheur doivent nous être ravies, c'est évidemment, comme je l'ai déjà dit, une raison pour tirer le plus grand parti possible de chaque *possibilité* de bonheur telle qu'elle se présente [2].

On peut ajouter que la reconnaissance du caractère fugitif de la vie est la base d'un sentiment particulier à son égard. Ce sentiment, dans un certain sens, en aurait pour nous la valeur. Elle éveille en nous cette disposition élégiaque qui, tout en renfermant un élément de tristesse, n'est pas, somme toute, une situation pénible de l'esprit. La pensée du prompt départ du bonheur de la vie place, pour ainsi dire, ce bien dans un cadre noir qui ne sert qu'à mettre dans une plus vive lumière sa beauté et sa valeur. Nous pensons combien tôt ceux qui nous sont chers, nos livres, nos paysages favoris n'existeront plus pour nous, et nous revenons de cette pensée qui donne le frisson pour n'en saisir et n'en chérir qu'avec plus de ténacité la réalité qui est encore à nous. Dans ces réflexions, nous nous plaçons aussi en imagination à la fin de la vie; et de ce point nous semblons regarder en arrière et dire adieu à notre séjour tourmenté et cependant toujours bien-aimé. — De là le sentiment d'attendrissement que causent ces réflexions et qui, se mêlant avec notre passion instinctive qu'il implique pour la vie, en tant qu'elle est heureuse, la rend encore plus précieuse en y ajoutant un caractère sacré de la sainteté.

1. On peut ajouter que, lorsque les gens cherchent à modérer en eux-mêmes ou chez les autres une ardeur trop intense pour des intérêts passagers, par la réflexion que dans cent ans il en sera de même, *qu'ils* gagnent ou qu'ils perdent la course, ils semblent avoir recours aux deux arguments indiqués dans ce paragraphe et dans le précédent.

2. Il est évident que la réflexion sur la fin de la vie est faite pour engendrer l'habitude de se concevoir comme destiné à s'en séparer, et de cette manière à se préparer actuellement à la quitter à l'heure fixée. Cependant ce résultat précieux ne comprend pas, je pense, un relâchement dans notre étreinte de la vie, aussi longtemps qu'elle continue à nous être offerte comme une chose parfaitement certaine.

Il paraîtrait donc que la pleine connaissance de la brièveté de la vie ne la dépouille en rien de sa valeur, mais rehausse plutôt de différentes manières la valeur de chacune de ses phases successives. Il est bon d'ajouter que, même si la brièveté de la vie individuelle doit, en supposant la foi en un état futur qui manquerait, continuer à exercer une influence attristante, ce mauvais effet peut être grandement réduit par cette identification des buts personnels avec les buts collectifs de l'humanité auxquels nous avons déjà fait référence. Bien que j'aie admis que la pensée d'une succession infinie de vies courtes n'est pas faite pour prendre la place, au point de vue d'un point d'appui, de la conception d'existences individuelles éternelles, je ne veux aucunement assigner un rang méprisable à la première de ces idées. Au contraire, même si son influence sur l'esprit humain pouvait avoir été exagérée durant la première phase enthousiaste de sa défense, je conçois que c'est une pensée grande, qui élève et qui est hautement consolante. Cultiver l'intérêt le plus large et le plus complet dans toutes les lignes d'une noble activité humaine, nous accoutumer aux anticipations les plus vastes du bonheur humain, faire du bonheur croissant de la succession innombrable des générations humaines un objet d'aspiration et autant que possible même d'effort individuel, c'est, je le conçois, un des moyens les plus sûrs de s'élever au-dessus de cet état de dépression dans lequel la pensée de la fin de la vie individuelle est apte à nous jeter. De cette manière, la conscience de notre rôle passager dans le drame du monde s'affaiblit, notre étroite prison s'élargit et nos volontés trouvent une ample satisfaction quand le désir et le but idéal arrivent aux limites complètes de notre imagination.

C'est plus spécialement cette fusion des buts individuels avec les grands buts collectifs de l'espèce qui serviront à soutenir notre intérêt dans le monde, alors que notre propre vie individuelle s'affaiblit graduellement. L'homme qui limite ses vues à son propre bien personnel doit évidemment perdre beaucoup de son goût pour la vie, à mesure que sa fin approche, même

s'il a appris à rechercher certains objets, comme l'art, par exemple, comme des buts en eux-mêmes. Cependant, s'il ne les a pas parfaitement rattachés au bonheur des autres, il sera porté à relâcher son étreinte, à mesure qu'il réfléchira qu'ils cesseront bientôt d'exister pour lui. D'un autre côté, l'homme qui s'est accoutumé à penser au bien d'autrui et à le désirer conservera intacte et franche cette portion de la valeur de la vie, même quand son rôle individuel dans ces buts touchera à sa fin.

Jetons maintenant un coup d'œil en arrière afin de voir jusqu'où nous nous sommes déjà avancés dans notre recherche tant soit peu détournée. Nous avons trouvé que l'idée de bonheur comme une chose dans laquelle le sage se découpe par ses propres efforts volontaires un but dont il fait son idéal du bien de la vie doit être considérée comme tendant à un surplus de plaisir évident et considérable. Et, cela étant ainsi, notre premier problème est tout à fait changé. Il n'est plus désormais question d'un nombre donné de capacités avec un nombre tout à fait indéfini de stimulations externes; nous n'avons plus désormais à calculer la valeur nette d'une série indéterminée d'éléments qu'on ne peut qu'imparfaitement mesurer, qui se produisent nous ne savons avec quelle fréquence ou dans quel ordre; il est question de savoir si, par un effort volontaire, nous sommes capables de transformer notre monde primitif ou l'arrangement des choses au milieu desquelles l'accident de notre naissance nous a placés, en substituant pour cet ordre non désiré un nouvel ordre de circonstances et de rapports, externes et internes, portant l'empreinte évidente d'une valeur positive. En d'autres termes, notre problème actuel est : Jusqu'à quel point sommes-nous capables de dominer les conditions primitives de notre expérience émotionnelle, de manière à retirer des possibilités variées de la vie un bien modéré, sinon un riche trésor?

L'idée du bonheur comme fonds durable de jouissance positive s'est, je pense, montrée comme idée intelligible et logique. Ce résultat nous a déjà entraîné loin du pessimisme, qui fait du bonheur une chose à laquelle on ne peut penser en identi-

fiant la misère avec la volonté. Et ici, par parenthèse, il est bon peut-être de noter le fait curieux que, tandis que le pessimiste trouve que la misère du monde est enracinée dans la volonté, cette même volonté nous fournit la seule base possible d'une conception nette et logique d'une vie qui doit satisfaire par une sûre prépondérance du plaisir. Cependant ce n'est pas assez de se former une idée intelligible d'une vie qui comprend le bonheur. Nous devons rechercher si une telle idée est propre à se réaliser actuellement. Nous procéderons à ce nouveau pas de notre recherche dans le chapitre suivant.

NOTE POUR LE CHAPITRE XI.

DIFFÉRENCE SPÉCIFIQUE ENTRE LES PLAISIRS.

Des différences de qualité du plaisir. Les différences de qualité du plaisir peuvent, dit-on, être attestées par la conscience. — Arguments d'Aristote pour les différences qualitatives. — Comment on en est venu à penser que le plaisir diffère en qualité. — Les plaisirs les plus élevés surpassent probablement les plaisirs plus grossiers en quantité même pour le sujet lui-même. — Les points de supériorité quantitative des jouissances les plus raffinées considérés comme rivalisant avec les plaisirs sensuels dans leur volume maximum pour la principale place dans notre bonheur total. — Termes plus élevés et plus bas appliqués au plaisir, désignant un rapport éloigné avec le bonheur d'autrui.

Il est peut-être bon de signaler le rapport de notre idée du bonheur avec celle qui repose sur la différence spécifique entre les plaisirs. Suivant cette idée, certains plaisirs sont tellement supérieurs à d'autres qu'aucune quantité d'un ordre inférieur ne peut se prendre comme équivalent. On peut citer Hutcheson, qui insiste sur cette idée : « Nous avons un sentiment immédiat de la dignité, de la perfection, de l'aptitude au bonheur dans certaines espèces (de plaisirs), qu'aucune intensité des espèces inférieures ne peut égaler, quand même elles seraient aussi durables que nous le pouvons désirer [1]. » L'autorité pour déterminer ce point consiste dans les meilleurs juges qui ont une expérience complète de leurs goûts, de leurs sentiments et de leurs appétits, dans un état naturel et sain.

1. *Système de philosophie morale*, liv. I, ch. VIII. Mill semble avoir suivi Hutcheson dans la manière de présenter son idée des différences de qualité dans le plaisir.

Comme par Hutcheson, de même en général par les philosophes modernes qui soutiennent ses principes, l'idée de la différence de qualité ou espèce dans les plaisirs semble être basée sur le verdict immédiat de la conscience. Les seuls autres arguments en sa faveur que je connaisse sont ceux d'Aristote (*Morale à Nicomaque*, livre X, ch. V)[1]. Ces arguments reposent sur la conception particulière que se faisait Aristote du plaisir, comme la perfection d'une fonction active[2]. Cette conception semble comprendre l'identification partielle des deux faces, mais comme faces différentes d'une seule et même réalité[3]. S'il est admis que le plaisir est le complément de l'acte et que les choses ne peuvent être complétées et rendues parfaites que par d'autres choses homogènes avec elles, il s'ensuit, bien entendu, que le perfectionnement de différentes fonctions, telles que la sensibilité et l'intelligence, s'effectue à l'ordre de sensations, différant en qualité. Aussitôt cependant que la nature identique d'une fonction vitale et du plaisir qui l'accompagne est usée, cette argumentation semble perdre de sa force. Quant au reste, il est évident que, si le terme parfait est employé dans un sens populaire large, l'argumentation tombe, puisque deux choses dissemblables peuvent être accomplies par un seul et même acte, par exemple un pique-nique d'un jour et l'ouvrage d'un blanchisseur au soleil. Il y a une grande apparence de force pour un esprit moderne dans la considération qu'Aristote nous met sous les yeux : les plaisirs doivent différer en genre, parce qu'ils augmentent leurs activités propres, tandis qu'ils arrêtent d'autres activités hétérogènes. Il semble d'accord avec les idées modernes que des effets dissemblables doivent être précédés de causes dissemblables, et aussi que le plaisir exerce une influence réflexe sur l'activité qu'il accompagne. Néanmoins, c'est une idée familière dans la théorie moderne de causation que les différences quantitatives dans une cause doivent être suivies de différences qualitatives dans l'effet. Il paraîtrait ainsi que les arguments d'Aristote ne peuvent pas facilement être présentés sous une forme moderne qui revêtirait un semblant de rigueur absolue.

Il me semble que la distinction qualitative des plaisirs repose sur une fausse interprétation de la nature psychologique du phénomène. Le plaisir n'est pas un état mental indépendant, séparé et complet, mais c'est toujours un élément simple ou l'aspect d'un tel état. Concevoir le plaisir à part de quelques-unes des qualités dans lesquelles il

1. Les arguments sont classés par sir Alexandre Grant (vol. II, p. 328).
2. Sir A. Grant remarque que la fonction active (ἐνέργεια), ici parfaite, contrairement à la coutume d'Aristote, est considérée comme purement objective (op. cité, I, 244).
3. Le plaisir coïncide dans le temps avec l'acte et de sa propre nature est incapable de s'en distinguer.

s'incorpore est donc impossible, et cette circonstance, comme nous l'avons vu, met en lumière le fait que, dans nos volitions, nous ne visons pas au plaisir comme à quelque chose de distinct et d'abstrait, mais à d'agréables impressions ou à des activités agréables (ἡδέα et non ἡδονή). Or cette fusion du plaisir avec toute la masse du sentir, ayant ses autres traits carractéristiques individuels, opère avec une telle force sur nos conceptions du plaisir que, lorsque nous essayons par la pensée de séparer cet élément de ses entourages, inévitablement nous lui communiquons sans y penser quelques-uns des traits mêmes de ces entourages. Par exemple, nous sommes enclins à distinguer le plaisir d'une prise de tabac, et celle du murmure de la mer comme un plaisir vif et volumineux. Est-ce que c'est absolument juste, ou n'est-il pas plus exact de dire que la vivacité et le volume appartiennent en tout cas à toute la sensation ou émotion dont le plaisir n'est qu'une simple phase? Ou si la différence dans l'étendue du sentir es regardée comme celle de l'intensité, comme une différence de pure quantité et, par conséquent, comme enveloppant l'accompagnement agréable d'un état de conscience, c'est assurément une vague manière de s'exprimer que de parler, par exemple, du raffinement d'une impression esthétique comme d'un qualité du plaisir qui appartient à cette impression. Je pense que de même chez Aristote la transmission de la qualité de perfection des plaisirs intellectuels produite par l'activité intellectuelle dans son rapport avec nos fonctions dans leur ensemble avec ce qui n'est qu'un accessoire de cette activité est une erreur psychologique.

L'hédoniste n'a rien à craindre, je pense, en rejetant toute la supériorité des plaisirs « les plus élevés », en tant que leur valeur est estimée par rapport au sujet lui-même, sur de certaines particularités quantitatives [1].

Bien que plusieurs des jouissances qui se rattachent à l'étude de l'art, à l'activité sociale, etc., soient moins intenses que ce qu'on appelle les plaisirs des sens, ils ont une supériorité bien marquée sous d'autres rapports. Les plaisirs intellectuels peuvent être indéfiniment prolongés, tandis que les plaisirs plus excitants d'une vie de dissipation sont par leur nature même promptement épuisés et éphémères. De plus, ces plaisirs de l'ordre le plus élevé admettent la prolongation, non seule-

1. Il est curieux de noter combien Hutcheson accorde à plusieurs reprises la supériorité des plaisirs les plus élevés quand on les estime en quantité. Ainsi il s'attarde sur le caractère éphémère des plaisirs sensuels aussi bien que sur leur amoindrissement amené par la sollicitation et le désir. Ainsi il affirme que les plaisirs du savoir et des arts libéraux dépassent en durée les plaisirs sensuels. Platon n'etait pas non plus insensible aux différences quantitatives entre les plaisirs de l'ordre le plus élevé et ceux de l'ordre le plus bas.

ment parce qu'ils s'épuisent difficilement, mais parce qu'ils se rattachent à une large variété d'impressions et d'activités mentales. Les activités qui forment la base des plaisirs intenses de l'homme sensuel n'admettent que peu de variété. L'homme qui choisit les excitations du vin pour son plaisir favori a bientôt parcouru l'échelle complète des impressions variées. D'un autre côté, un amant des arts ou des sciences ne trouve aucune limite matérielle au champ des variétés qui s'ouvrent à sa contemplation et pour sa jouissance. De même que les plaisirs de l'ordre le plus élevé peuvent être grandement prolongés en tout temps, de même ils peuvent être fréquemment renouvelés, et pour les mêmes raisons. La personne qui recherche le plaisir dans son abandon aux sens doit nécessairement attendre que l'effet épuisant de l'excitation ait disparu, tandis que celui qui préfère les sources plus pures de plaisir ne connaît point cette nécessité.

D'un autre côté, les plaisirs les plus élevés, se rattachant beaucoup à la représentation idéale et à l'activité intellectuelle, peuvent être beaucoup plus promptement ressuscités par une suggestion idéale que les plaisirs les plus bas. Comme M. Bain l'a démontré, les impressions des sensations les plus élevées, comme les couleurs, les sons, sont beaucoup plus facilement évoqués par la mémoire que les sensations du boire et du manger, etc. L'homme sensuel gagne seulement une somme très limitée de plaisir idéal dans les images poétiques ou les idées internes spontanées de son propre esprit; d'un autre côté, la personne qui recherche le plaisir à quelque source raffinée, comme par exemple dans les aspects esthétiques de la nature, est mis à même de recueillir une jouissance considérable et variée de la simple imagination des objets qui le charment.

On doit en outre se souvenir que le plaisir intellectuel raffiné reçoit un renfort des sources variées dont les plaisirs les plus bas sont exclus. L'homme sensuel ne peut, si ce n'est dans de très étroites limites, prendre sa part de plaisir avec d'autres et obtenir ainsi une addition de plaisir en recevant des marques de leur sympathie, et de prendre part en même temps à leurs plaisirs, grâce à une sympathie réciproque. Celui qui aime la littérature et l'art ou l'homme intéressé dans les progrès pratiques de son temps reçoit une large addition à ses plaisirs par ces canaux de sympathie. Puis il y a d'autres choses qui viennent supporter ces plaisirs plus élevés. Un homme qui aime mieux trouver son plaisir dans des poursuites intellectuelles ou d'autres buts louables gagne l'estime, peut-être même l'admiration d'autrui. Ce sentiment de dignité, prenant la forme de la satisfaction et du respect de soi-même, se mêle aux plaisirs et les perfectionne. Comme un doux courant inférieur de satisfaction, cette conscience de dignité accroît d'une manière appréciable le volume du plaisir.

Tandis que les plaisirs les plus élevés surpassent ainsi ceux d'un ordre moins élevé, et par leur étendue dans la durée, et par le volume additionnel qui peut se dériver de certains éléments externes, ils ne les surpassent pas moins par leur exemption d'une peine qui les accompagne ou les suit. D'abord, il est certain que, quand la nature morale de l'homme n'est pas entièrement endormie, un abandon sans frein aux plaisirs les plus bas sera accompagné, au moment même, ou immédiatement après, d'un sentiment accablant d'indignité, de démérite et même de honte. Et l'on doit présumer que peu d'hommes sont entièrement privés de la capacité de recevoir du plaisir ou de la peine par la conscience de mérite ou de démérite. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'abandon aux sens est en tout cas apte à blaser et que la période d'épuisement est accompagnée d'un sentiment maladif de satiété. Je ne dis pas qu'un homme habile ne puisse éviter cet obstacle jusqu'à un certain point; mais tout libre abandon à ces plaisirs (et c'est d'un tel abandon que je parle) est sûr d'être suivi par le dégoût et la fatigue. D'un autre côté, les plaisirs raffinés de l'art, etc., ne laissent après eux aucun de ces effets désagréables.

L'homme qui érige les plaisirs sensuels en un facteur principal du bonheur de la vie peut difficilement échapper aux tourments d'un appétit qui n'est point satisfait. Il est évident, en premier lieu, qu'il doit fréquemment se trouver dans des circonstances où une réalisation immédiate de ses désirs est impossible. Cependant ce n'est pas là la principale raison pour qu'il soit particulièrement exposé à ces peines. Les plus basses jouissances sensuelles se rattachent à des modes énergiques d'action (action instinctive, appétits). De là il suit que, lorsqu'ils se présentent à l'imagination, ils éveillent aussitôt de puissantes activités d'impulsion. Ces impulsions qui, grâce aux circonstances présentes, doivent clairement demeurer sans réalisation, jointes au sentiment de trouble qui naît ainsi, semblent réagir sur l'imagination des plaisirs, la rendant persistante, en dépit de tout effort volitionnel pour l'écarter, en ajoutant un élément d'excitation émotionnel ou d'agitation intense. De là la prolongation pénible de l'état de désir. A ceci on peut ajouter peut-être que l'agitation ou malaise est accru par la circonstance que le plaisir idéal qui naît de l'imagination est, comme je l'ai observé, insignifiant, si on le compare avec celui que l'on peut dériver de la représentation de jouissances plus raffinées. Il n'y a donc point de satisfaction présente adéquate à l'extinction de l'excitation pénible. Au contraire, il est probable que le sentiment de l'infériorité du plaisir imaginé avec le plaisir actuel peut coopérer à accroître encore davantage l'excitation du mécontentement et du désir.

D'un autre côté, celui qui préfère les plaisirs les plus raffinés est comparativement exempt de ces modes plus intenses de désir. En pre-

mier lieu, beaucoup de ces plaisirs sont toujours prêts à se réaliser. Cependant, même quand les circonstances ne permettent pas cette réalisation présente, l'homme qui préfère ces plaisirs ne sera guère exposé vraisemblablement à souffrir des degrés les plus cuisants du désir. D'un autre côté, il est capable de se figurer la réalité si distinctement qu'il tire un plaisir présent appréciable qui est propre à exclure le désir de quoi que ce soit au delà. D'un autre côté, cette imagination, bien que vive et distincte, ne pénètre pas de force dans la conscience, avec la même obstination que l'imagination des plaisirs sensuels. Et ainsi il est beaucoup plus facile pour la volonté de contrôler et, s'il est nécessaire, de bannir la pensée de la réalité absente.

Ces considérations servent à montrer, je pense, en quoi les plaisirs sociaux et intellectuels les plus raffinés dépassent les plaisirs sensuels les plus bas, quand c'est le sujet lui-même qui les estime. Je ne veux pas rabaisser l'intensité de ces derniers. Comme sensations isolées, ils peuvent être de beaucoup préférables à d'autres plaisirs plus raffinés, bien que ceux-ci comprennent aussi, je le conçois, des joies intenses (exemple : celles d'un paysage nouveau et de la musique). Il faut aussi admettre que, lorsqu'on s'y livre avec modération, ils peuvent, par une habile direction, être amenés à fournir une somme considérable de plaisir. Néanmoins, quand nous prenons les deux classes dans leur plus parfaite mesure, et que nous les comparons l'une à l'autre, comme rivalisant pour le rang de facteur principal du bonheur, il n'y a, je crois, pas grand doute, quant à celle que le sage préférera.

Mais, quand nous appelons ces plaisirs raffinés « élevés », nous avons à l'esprit quelque chose de plus qu'une différence de valeur pour le sujet lui-même. Les termes : élevés, dignes, nobles, etc., appliqués à certains ordres de plaisir, dénotent évidemment un jugement prononcé par les autres. Nous désirons d'après des motifs moraux que d'autres personnes choisissent certaines sources de plaisir platonique, et nous trouvons que les plaisirs raffinés sont un spectacle plus agréable que les plaisirs plus grossiers. C'est dire que nous estimons la valeur des plaisirs, par rapport au rang moral ou esthétique des activités qu'ils accompagnent. L'homme qui préfère les jouissances intellectuelles aux plaisirs des sens a plus de dignité comme objet, et pour notre appréciation morale et pour notre contemplation esthétique. De là, l'hédoniste n'est pas tenu de prouver que les plaisirs les plus élevés sont supérieurs en quantité aux plaisirs les plus bas pour le sujet lui-même, car il est capable de justifier le rang suprême qu'il leur accorde par la considération qu'ils sont les accompagnements et les indices, pour ainsi dire, des qualités mentales et morales qui ont une importance vitale par rapport au bonheur d'autrui.

CHAPITRE XII

LA RÉALITÉ DU BONHEUR

La possibilité de notre doctrine du bonheur est-elle affectée par la diversité des sentiments et des goûts humains? — Des influences déterminant l'action dans certaines vies antérieurement au choix individuel. — Jusqu'à quel point des tendances spéciales héréditaires et des habitudes formées de bonne heure peuvent empêcher la réalition du bonheur. — La poursuite effective du bonheur présuppose une volonté disciplinée. — Problème de la limitation des pouvoirs humains. — La valeur, au point de vue du plaisir, des dispositions fixes du monde, ne peut être vérifiée que d'une manière rudimentaire. — Le problème essentiel concerne l'étendue par lequel l'effort humain domine actuellement les conditions de la vie. — La réalité du bonheur est affirmée par le témoignage individuel. — L'estimation que l'on fait de la vie en lui disant adieu est excellemment digne de foi. — Estimation individuelle de la vie. — Moyenne prédominante. — Jusqu'à quel point des préventions permanentes interviennent avec une juste idée de la vie. — Influence de l'instinct de conservation. — Nos jugements concernant sa valeur. — La réalité du bonheur est jusqu'à un point un sujet d'observation externe. — Le malheur est une réalité non moins que le bonheur. — Certaines conditions présupposées dans toute poursuite du bonheur. — Poursuite rendue vaine par des accidents impossibles à prévoir. — Obstacle causé par le tempérament malheureux. — Revue de l'argumentation.

Afin de déterminer si notre plan idéal de bonheur est réalisable, il est nécessaire, en premier lieu, de noter les limites auxquelles il paraît être soumis par la nature même de l'esprit humain. En esquissant ce plan, j'ai supposé que tous les hommee sont propres à dériver du plaisir des mêmes objets et des mêmes poursuites, et que toutes les personnes ayant un égal degré d'intelligence poseront, étant données des circonstances antérieures semblables, les fondements de leur bonheur sur le

même terrain. Cependant, on peut dire que ces hypothèses sont loin d'être exactes. En vérité, différents hommes ne trouvent pas une jouissance dans les mêmes activités, mais diffèrent beaucoup dans leurs goûts et leurs idées de ce qui constitue le bonheur.

Je suis disposé à admettre qu'il y a une grande diversité dans les jugements des hommes sur le plaisir et le bonheur. Nos organismes sont diversement constitués; nos suceptibilités émotionnelles, naturelles ou acquises varient, et les choses qui font plaisir à une personne peuvent en blesser une autre. Cependant cette diversité de goût n'affecte pas, je pense, mon allégation que tout homme sage cherchera le bonheur de sa vie dans les objets permanents et de permanentes activités. Tout ce que le fait de la diversité des goûts peut prouver, c'est que les hommes ne donnent pas précisément la même valeur à aucun facteur donné du bonheur de la vie. En d'autres termes, ce fait parle contre une hâtive prescription d'une seule forme de bonheur comme uniformément applicable; il ne dit rien contre la vérité générale que tous les gens sensés feront des sources permanentes du plaisir, l'objet de leur *poursuite* plutôt que des plaisirs successifs et passagers. En fait, cependant, il est facile d'exagérer cette diversité des goûts humains. Les hommes échouent souvent quand ils cherchent à dériver du plaisir des objets, parce que la capacité appropriée n'a pas été développée; il ne s'ensuit pas que la capacité n'est pas à l'état latent et possible à développer; comme fait certain, on est aussi bien d'accord quant aux meilleures sources de bonheur. Quelles que soient les excentricités du sentiment humain, nous n'entendrons jamais, ou bien rarement, les gens nier la valeur de la santé, une certaine quantité de richesse, ou l'amitié, comme condition d'une vie heureuse.

Mais on peut dire que, si même on est bien d'accord sur la direction d'un sage effort après le bonheur, on n'est pas en réalité libre, pour ainsi dire, de choisir parmi tous les sentiers concevables. Longtemps avant qu'on ait commencé à se former aucune conception systématique des conditions du bon-

heur, beaucoup de lignes à poursuivre ont été tracées indépendamment de nos volitions. Tout d'abord, il y a l'inclination d'esprit héréditaire qui non seulement comprend certaines tendances émotionnelles, mais aussi certaines dispositions actives. Nous remarquons chez de très jeunes enfants une inclination définie vers une ligne particulière d'activité, par exemple l'art de l'imitation et les inventions mécaniques. Et l'on ne doit pas supposer qu'à cet âge précoce l'enfant choisit tel ou tel emploi particulier, parce qu'il recherche sciemment le plus grand plaisir qu'il connaisse, car il peut y avoir une tendance héréditaire à agir dans ce sens particulier tout à fait indépendante du plaisir spécial que cause l'activité. C'est de cette manière que la carrière d'un artiste, par exemple, peut jusqu'à un certain point être prédéterminée, indépendamment de la réflexion et du choix de l'individu.

Cette limitation du choix de l'individu, par rapport à la forme du bonheur de sa vie, se rencontre encore plus nettement dans l'influence des premières habitudes. Lorsque l'action a une fois continué à couler dans de certains canaux, une nouvelle force est engendrée qui rétrécit directement le champ de la volition et des choix. Dans les premières années de l'impulsion irréfléchie, les fondations d'une habitude fixe peuvent être posées, et en ce cas le choix subséquent que fait la volonté des conditions du bonheur est visiblement circonscrit. Ces lignes fixes d'action peuvent, bien entendu, courir parallèlement à d'autres buts; d'un autre côté, elles peuvent s'en écarter, et l'habitude peut ainsi être une force distinctement en conflit avec la volition.

Parmi les limites ainsi imposées de bonne heure à une poursuite réfléchie du bonheur une classe mérite une mention spéciale. Je veux dire les effets de la discipline morale. Par l'emploi de punitions aussi bien que de récompenses matérielles, l'action de l'enfant est amenée artificiellement, pour ainsi dire, dans un sentier qu'elle ne suivrait pas autrement. De cette manière, il acquerra la pratique non seulement de limiter ses propres désirs, par obéissance aux justes réclama-

tions d'autrui, mais aussi de suivre une conduite vertueuse et recommandable. La force de l'habitude vient maintenant fixer l'action dans ces voies. Et, de cette manière, le jeune homme qui atteint l'âge de la réflexion et commence à examiner le champ inexploré de la vie, afin de choisir son sentier, se trouve avec des émotions impulsives aussi bien que des habitudes actives définies et contractées qui l'attachent, pour ainsi dire, à une certaine ligne de conduite juste et bienveillante.

Ce rapide coup d'œil sur les effets d'une détermination précoce d'action dans des directions définies suffira, je pense, à montrer que, bien qu'ils puissent tendre à rétrécir le champ du bonheur, ils peuvent difficilement arriver, dans la *plupart* des cas, à être une influence sérieusement capable de causer du trouble. Il peut y avoir, sans doute, une forte tendance héréditaire à une conduite injuste ou vicieuse, et un enfant négligé n'est que trop capable de développer les germes de ces habitudes fatales. Pourvu cependant que l'enfant soit justement surveillé et élevé, les risques d'une perte permanente du bonheur ne sont pas très grands. Lorsque les habitudes ainsi contractées ne sont pas d'une nature pernicieuse, mais émanent seulement d'impulsions qui sont susceptibles de se développer en actions permanentes de la vie, comme dans le cas d'un artiste ou d'un mécanicien précoce, elles affectent à peine le bonheur, puisque le développement précoce de ces actions signale assez nettement le fait que l'individu réalisera une partie principale de son bonheur dans cette direction particulière. Enfin, les efforts d'une discipline morale commencée de bonne heure peuvent, jusqu'à un certain point, en tant qu'ils nous prédisposent à un effort désintéressé, influer sur la plus grande somme de plaisir individuel. Il est effectivement manifeste que, dans les limites où le jeune homme a fortement marqué ses impulsions sympathiques, soit naturellement ou comme résultat d'influences externes, il sera exposé à nuire fréquemment à son bonheur personnel, car, bien que la participation au bonheur des plaisirs d'autrui soit un plaisir, et bien que le plaisir de soulager les besoins d'autrui puissent, en cer-

tains cas, plus que compenser la peine momentanée que l'on a eue en étant témoin de leurs besoins, cependant les efforts plus nobles et plus pénibles pour le soulagement des souffrances d'autrui ne peuvent pas, on le suppose, apporter à l'individu leur récompense adéquate. L'homme y gagnerait certainement s'il ne sympathisait pas dans ces cas, ou si sa sympathie était de cette faible espèce dont on se débarrasse par une diversion volontaire de l'attention à l'objet pénible. Mais, malheureusement pour lui, l'homme aux sympathies profondes et puissantes ne peut pas réprimer ainsi ses meilleures impulsions, de sorte que la sympathie devient une force nettement opposée aux opérations de la volition proprement dite, c'est-à-dire au choix de la plus grande somme de plaisir personnel [1].

Il est évident toutefois que, dans ce cas, il y a un gain positif pour les autres, sinon pour l'individu lui-même, de sorte que le bonheur de la société en masse est accru. Et cette considération peut suffire pour nos desseins actuels puisque nous ne nous occupons pas du bonheur d'une personne quelconque en particulier, mais du bonheur des hommes et des femmes en général [2].

1. Ce point de sentiment désintéressé a été fort bien élucidé par M. Bain.

2. Cette prédétermination de l'action dans certaines lignes par les circonstances extérieures paraît un mal moindre, quand on réfléchit que la situation de la personne qui a de nombreux sentiers parmi lesquels elle peut choisir est accompagnée de cet obstacle caractéristique. Le fait suivant nous est familier à tous : une personne peut posséder un champ de sélection trop riche; une nature à plusieurs faces peut se trouver déterminée à un état d'equilibre et d'inaction plutôt que d'action par le jeu rapide et alternatif de ses impulsions variées. La direction du courant d'action dans un canal défini causée par une pression externe peut être un bien positif, quand il délivre l'homme des peines de l'indécision ou d'une impulsion entravée. Daniel Deronda, dans la première phase de ses aspirations vagues et diffuses, est moins heureux que Daniel Deronda, déterminé à une entreprise nationale absorbante sous les influences combinées d'une affinité de race nouvellement découverte d'amitié et d'amour. Ce n'est pas un des moindres avantages d'un contrôle moral de la vie qu'il nous prouve un plan d'action fixe et irréversible, nous délivrant dans une vaste région de vie consciente du mal et de la perte d'une position aussi peu enviable que celle que nous venons de décrire. Bien entendu, cet avantage est plus grand dansle cas d'une volonté paresseuse et fluctuante que dans celle d'une volonté vive et énergique. Cependant il équivaut à quelque chose même dans ce dernier cas.

Mais, bien que la limitation de la volonté par des habitudes de sentir ou d'agir héritées ou acquises de bonheur ne mette pas en danger sérieux les chances de bonheur que l'on possède, on peut dire peut-être qu'un obstacle réel à l'accomplissement de ce but se présente dans le fait de la nature déterminée de la volition elle-même. Si toute volition suit certains antécédents définis, il semblerait alors que le bonheur peut seulement se réaliser là où les conditions du vouloir sont présentes. C'est parfaitement vrai, mais à quoi cela revient-il? Simplement à ceci : que l'homme ne recherchera pas une forme rationnelle de bonheur jusqu'à ce qu'il soit capable de se le représenter à lui-même et jusqu'à ce qu'il le sente désirable. Là où le savoir et la capacité émotionnelle qui aide à déterminer ce savoir font défaut, il ne peut, cela va sans dire, exister aucune aspiration vers un but donné. Si, d'un autre côté, l'idée de bonheur est propre à se recommander aussitôt que les capacités requises et le pouvoir mental sont possédés, nous avons sûrement tout ce qu'on peut désirer. La doctrine de la détermination nous dit simplement qu'on ne visera pas à une chose jusqu'à ce qu'on ressente les motifs appropriés, en d'autres termes, jusqu'à ce qu'on commence à souhaiter de la posséder. Elle ne met pas le plus léger obstacle sur la route de quiconque possède le désir voulu [1].

Jusqu'ici, effectivement, loin que cette doctrine soit opposée à l'acquisition du bonheur, elle la favorise clairement en nous montrant comment nous devons pousser les autres à viser. S'il n'y avait aucune relation définie entre l'action et le motif, je ne vois pas comment nous pourrions jamais être assurés d'exciter les hommes à une sage recherche du bonheur. Mais, puisqu'il existe un tel rapport, nous savons que ce que nous avons tous

1. On peut dire, il est vrai, que, puisqu'un antécédent déterminant de la volition est l'énergie active, l'absence de celle-ci peut rendre quelquefois l'effort après le bonheur impossible, même quand le but présenté est apprécié et souhaité. Dans cette limite donc, la doctrine du caractère déterminé de la volition peut avoir un effet décourageant. Cette condition d'active énergie est nettement comprise dans la volonté disciplinée dont on va parler immédiatement.

à faire est de développer dans les personnes particulières la sensibilité nécessaire et de les instruire sur les plus sûrs moyens d'atteindre le but désiré.

Mais, bien que la doctrine de la détermination de la volonté ne parle point contre la possibilité du bonheur, on ne peut trop souvent répéter qu'une volonté disciplinée est une de ses premières conditions. Ceci était déjà impliqué dans notre esquisse précédente du bonheur. Il est peut-être bon de redire que le plus grand ennemi du bonheur, plus grand probablement qu'un tempérament malheureux, c'est le manque d'un pouvoir volitionnel très élevé de contrainte personnelle. Les hommes se rendent eux-mêmes misérables, comme le pessimiste nous le dit souvent, par un vain désir, et c'est, comme je l'ai remarqué, la plus haute fonction d'une volonté disciplinée que de restreindre ce désir. La folie naturelle des gens, en désirant ce qu'un moment de réflexion leur montrera comme étant impossible à avoir, peut se représenter peut-être par l'ardeur des Anglais coureurs de concerts, à bisser un délicieux morceau de musique qu'ils viennent d'entendre. Ce qu'ils désirent et ce qu'ils s'imaginent follement pouvoir obtenir est le renouvellement du plaisir qui a accompagné la première audition du morceau de musique. En fait cependant, la seconde audition, si elle suit immédiatement la première, cause un plaisir grandement diminué, et ainsi l'impression parfaite de la première audition est obscurcie, si elle n'est pas effacée. Il en est de même des grandes choses que d'une petite; on peut manquer le plaisir réel pour ne pas savoir reconnaître et réprimer de futiles désirs.

Mais d'un autre côté, peut-on dire, n'y a-t-il rien dans le fait de pouvoirs humains qui rendent la réalité plus ou moins douteuse? Ceci nous amène à la question de savoir jusqu'à quel point l'effort humain individuel réussit à mouler et à refaire les principaux facteurs de la vie, tels qu'on les a supposés dans le dernier chapitre, ou, pour parler en d'autres termes, quelles limites sont imposées par la constitution fixe du monde aux actives aspirations de l'homme vers ce bonheur le plus élevé.

Laissant pour le moment de côté la question de savoir dans quelles limites les circonstances qui à présent semblent être les conditions fixes de la vie peuvent être dans l'avenir modifiées par l'effort humain, on peut concéder qu'il y a des limites définies et constantes à notre activité. La constitution et les lois du monde physique, la structure innée et les tendances de notre organisme, la succession des saisons, les variations du climat, les dangers de maladie et de la mort, les relations et les obligations comprises dans notre naissance, les lois fixes de la nature humaine, telles qu'elles se manifestent dans la structure de la société, voilà les exemples que l'on peut signaler parmi les conditions permanentes en apparence.

En tant que ces conditions sont constantes et ne peuvent se modifier, il s'élève deux questions touchant leur portée sur le bonheur: 1° Quelle est leur valeur nette par rapport aux possibilités du bonheur? 2° Jusqu'à quel point les maux qui semblent être inséparables de ces conditions militent-ils contre notre plan de bonheur?

En ce qui touche la valeur hédonistique des circonstances fixes de notre entourage, il serait visiblement insensé de tenter d'atteindre un résultat exact. Il est, sans doute, plus facile de mesurer la valeur d'un groupe de circonstances externes par rapport à une idée définie, comme celle de bonheur, que par rapport à un nombre indéfini de capacités pour le plaisir et la peine. Cependant le premier problème est suffisamment difficile, et je ne puis essayer de discuter ce point à fond. En premier lieu, on peut dire que nous ne savons que trop peu de choses des relations d'une grande partie de notre entourage avec notre bonheur et notre misère. Pour ne donner qu'un seul exemple, l'influence des conditions météorologiques variables sur notre ton mental, spécialement dans un climat aussi changeant que le notre, est encore une quantité qu'il est presque impossible de fixer.

Le seul moyen d'arriver à une conclusion approximative touchant la valeur des circonstances externes fixes serait d'examiner de larges groupes de ces facteurs, en vue d'établir la

balance autant que possible entre leurs aspects favorables et défavorables. De cette manière, une estimation imparfaite de quelques provinces de notre entourage pourrait peut-être s'atteindre. On pourrait, par exemple, conclure avec raison que l'effet mental direct de l'entourage naturel d'une personne, y compris sa valeur comme paysage pour la vue, comme stimulant de l'imagination, et aussi comme influence efficace sur nos dispositions variées, est une somme positive de joie. Au moins, il semblerait qu'il en est ainsi dans des conditions climatériques passablement favorables, et dans le cas d'une personne très sensible à tous les charmes variés de la nature, d'une personne capable de puiser un rafraîchissement intellectuel et émotionnel d'un certain genre de plaisir intellectuel, dans les sites les plus sombres et les plus tristes de la terre et des cieux, aussi bien que de trouver un charme délicieux dans le jeu sans fin de la lumière et de la couleur et le flot continu de sons inspirateurs qui composent le côté le plus beau de la nature.

On devrait avoir une considération présente à l'esprit en cherchant à arriver à cette estimation de notre séjour terrestre. Il ne suit pas de ce qu'une branche fixe de ces conditions agit plus pour éveiller un effort de résistance que pour inspirer la joie et la gaîté, que sa valeur soit une valeur simplement négative. Car si les forces antagonistes ne sont pas trop formidables, mais excitent seulement l'esprit à un effort modéré, cette excitation même des énergies de protection de soi-même peut, suivant la conception de l'activité déjà exposée, être un excès de plaisir sur la peine. Si, par exemple, les éléments de tempête et de froid qui assiègent un piéton ne sont pas trop forts, l'emploi de l'énergie dans une action défensive de sa part peut devenir une joie positive, enrichie qu'elle est par l'heureux sentiment du pouvoir et d'un vif avant-goût de l'aise et du repos subséquents. De même aussi, la hardie discipline corporelle à laquelle l'homme s'endurcit afin d'éviter les attaques insidieuses de la maladie peut devenir un exercice agréable. Ainsi donc, l'existence même d'un mal à dé-

tourner sert quelquefois de point de départ à un plaisir positif. On doit se souvenir aussi, comme on l'a déjà remarqué, que, lorsque ces conditions contraires ne sont pas d'elles-mêmes susceptibles d'être écartées, nous sommes libres de choisir pour notre contemplation habituelle ces aspects qui sont faits pour nous inspirer et nous soutenir, tandis que l'on fait autant que possible abstraction des éléments les plus décourageants et les plus tourmentants. Et c'est ainsi, à supposer que nous ne puissions pas éviter le mal, que nous pouvons du moins diminuer sa force, en lui donnant aussi peu de place que possible dans nos pensées.

Ces considérations sembleraient favoriser la conclusion que, étant données certaines conditions de culture mentale, comprenant la capacité d'un sage réglement de l'action volontaire la plus élevée, le composé de circonstances externes fixe est même jusqu'à un certain point favorable à notre bonheur.

Cependant on peut repousser cette conclusion, sans aucune crainte de tomber dans le bourbier du pessimisme. Qu'importe si les vifs ouragans soufflent plus fréquemment sur nous que les doux et rafraîchissants zéphyrs de ces régions périphériques qui limitent notre existence, pourvu que dans les régions les plus intimes de notre création rayonne une chaleur centrale plus grande? Si notre plan de bonheur est lui-même réalisable, si nous sommes réellement capables de former notre propre monde de belles possessions et de joyeux événements, il doit importer bien peu assurément que cet espace extérieur auquel notre volonté ne peut toucher soit un léger excès de mal sur le bien.

Ce que nous avons à nous demander, c'est si ce bonheur est vraiment réalisé, et, s'il en est ainsi, dans quelle mesure il est réalisé.

En premier lieu donc, on peut en toute sécurité maintenir que l'idée de bonheur développé ci-dessus est, comme matière d'expérience individuelle et d'observation, réalisée actuellement par une certaine portion de l'humanité à différents degrés de perfection et d'excellence.

Consultons le témoignage individuel. Les pessimistes disent qu'invariablement les hommes, en jetant un regard en arrière sur leur vie, pensent qu'elle est vide et sans valeur, et ils étalent de nombreux témoignages pour prouver que les hommes ne voudraient pas recommencer leur vie. Il est peut-être digne de remarque que la répugnance des hommes pour recommencer la vie n'est pas une preuve de sa non-valeur. En s'imaginant qu'on recommence de nouveau sa vie, on ne peut que la concevoir comme dépouillée de sa fraîcheur et de sa nouveauté. Puis on se conçoit comme sachant d'avance le cours des événements de la vie et perdant ainsi l'intérêt que l'incertitude donne à l'effort actif.

Quoi qu'il en soit, il est simplement faux que les hommes aient en général une pensée mauvaise de la vie en la quittant. La voix de la mûre réflexion fait entendre plus souvent la note d'un contentement calme et modéré. La peinture que fait Cicéron de la vieillesse, avec la mémoire d'une vie bien employée, et les nombreux échos répétant les joies rationnelles [1], semble, tout au moins, être aussi vraie que celle de l'homme qui quitte la vie dégoûté et avec un sentiment plein d'amertume.

Beaucoup d'hommes qui avaient semblé s'affliger à différentes phases de leur condition ont été capables, dans ce dernier et calme coup d'œil rétrospectif, de s'assurer que leur vie, somme toute, avait été bonne et digne de possession. Et ce jugement n'émane pas d'une attache instinctive à la vie, puisqu'il se manifeste très distinctement chez ceux qui sont tout disposés à rendre le don si souvent méprisé. C'est, en vérité, le sentiment même d'avoir eu sa part des biens de ce monde, d'avoir réalisé un degré modéré de bonheur, qui aide à tranquilliser l'esprit de l'homme, quand il est appelé à dire adieu à sa demeure terrestre.

Mais quelle est, peut-on demander, cette expression finale du jugement humain sur une vie réellement précieuse ? Ne sera-t-il pas vraisemblablement influencé par le désir de penser

1. *Nec me vixisse pœnitet, quoniam ita vixi ut frustra me natum non existimem* (paroles attribuées à Caton dans le *De senectute*).

bien de ce qui s'échappe si promptement de son étreinte? Et, de plus, est-il possible pour aucun homme de passer ainsi en revue tous les principaux événements et les circonstances de sa vie de manière à arriver à une opinion digne de confiance sur cette question?

Quant à l'existence d'une influence exercée sur l'esprit, on peut accorder que, lorsqu'on passe en revue sa vie passée, dans la maturité de l'âge, on est naturellement disposé à en entretenir une conception favorable. Cependant, d'un autre côté, il semble qu'il y ait un obstacle à cette disposition; dans le fait, c'est seulement quand la perspective de la perte de la vie devient vive que nous apprenons à apprécier beaucoup des éléments de sa beauté et de sa valeur. En tout cas, une vue rétrospective calme doit, on le suppose, être plus exempte de l'influence des penchants émotionnels de nature à troubler, qu'une estimation formée sous les pressions diverses de l'action de la vie elle-même, et on peut dire en sûreté que cette réflexion mûre et calme est exempte de nombre d'influences qui troublent et qui dominent notre jugement tantôt trop avancé dans la région positive et tantôt trop en arrière dans la région négative. J'aurai à parler tout à l'heure de ces influences. Pour l'instant, il suffit de dire que l'examen de sa vie passée, dans l'âge contemplatif de la vieillesse, est beaucoup moins susceptible d'inexactitude qu'aucune estimation isolée formée parmi les entourages changeants et les inspirations de la vie active.

Quant à la seconde difficulté, celle d'arriver à un sommaire approximativement complet et suffisamment juste des traits principaux de la vie, je pense que le lecteur sera d'accord avec moi que ce n'est pas une difficulté insurmontable. Bien qu'il soit impossible de faire un calcul même imparfait des expériences successives de plaisir et de peine dont se compose notre vie, il n'est pas impossible de recuelllir en une seule vue compréhensive autant de circonstances principales et d'expériences prolongées qu'il en faut pour une estimation approximative de sa valeur. C'est un tel calcul que tous nous avons à faire quand nous songeons à entrer dans une nouvelle sphère

d'activité, et ce que la plupart sont disposés à faire quand ils sortent de cette sphère ; et ces jugements sont considérés comme suffisamment exacts.

Si donc, un nombre de personnes intelligentes et dignes de foi s'accordent, d'après un examen rétrospectif de la vie, à dire qu'elle a été en masse plutôt gaie que triste, je pense que cette unanimité d'opinion doit être regardée comme une partie importante de preuve en faveur de la proposition que le bonheur dans une mesure appréciable est une réalité.

Mais nous ne devons nullement nous borner à ces estimation finales. Si, d'un côté, elles sont exemptes des causes déviatrices qui opèrent pendant l'agitation de la vie active, elles sont exposées à se montrer peu satisfaisantes, à cause des erreurs de mémoire et de l'effet dénaturant que la fonction sélective de la mémoire est sujette à produire. Il se peut, comme certaines personnes l'affirment, que l'esprit retienne plus facilement ses plaisirs que ses peines, ou *vice versa*, bien que je croie que ce fait n'a jamais été établi d'une manière satisfaisante. Ce qui semble la vérité à ce sujet, c'est que les hommes, suivant leur tempérament, sont disposés à s'attarder plutôt sur un côté de leur vie passée que sur l'autre ; et, comme nous l'avons vu, une sage direction des procédés internes de réflexion conduit à un choix des scènes et des événements les plus heureux du passé. De cette manière, il arrive probablement que les derniers souvenirs de la vie, qui doivent tant à de longues habitudes d'examen rétrospectif, ne representent pas exactement le caractère moyen de notre expérience. Ces expressions dernières, cet adieu suprême doivent donc être confirmés par les jugements d'hommes et de femmes au milieu des intérêts de la vie. Le problème prend maintenant une autre forme : Le jugement moyen et dominant d'un nombre quelconque de personnes réfléchies et compétentes, en ce qui touche la valeur de la vie, est-il un jugement favorable ?

Je suppose ici, ce que j'espère démontrer plus tard, qu'il y a des influences dominant les hommes, soit dans la direction pessimiste, soit dans le sens optimiste. Quelquefois cette

influence semble être enracinée et fixée dans le tempérament. En ce cas, il donne sa couleur à la conception moyenne et prédominante. Dans le cas le plus ordinaire, cependant, la prédisposition est une influence changeante, variant avec l'humeur temporaire et les circonstances physiques de la personne. Dans ces cas-là, son effet dérangeant peut jusqu'à un certain point être éliminé. Un homme sent qu'il est enclin, à un moment, à voir la vie sous un jour trop brillant ; à un autre moment, à la déprécier trop légèrement. Entre ces deux extrêmes, il est visible qu'il existe une sorte de jugement autour duquel son esprit gravite, somme toute, dans ses moments les plus calmes, quand il est capable de retracer ses pas, pour ainsi dire, et d'examiner le champ adjacent de l'expérience avec quelque désintéressement objectif. Or je maintiens que cette opinion dominante est dans un grand nombre de cas une opinion favorable [1].

L'auteur est convaincu que c'est là son cas personnel, bien qu'il ait conscience que les deux influences dérangeantes agissent follement sur lui. Un grand nombre de ses plus loyaux, affectueux et judicieux amis l'assurent qu'il en est de même pour eux.

Le pessimiste objectera, sans nul doute, que dans ce jugement nous ne nous débarrassons pas du facteur constant personnel du tempérament. Un désir naturel de penser que la vie est bonne continue à colorer le jugement de l'homme, même dans ses moments les plus calmes. A ceci je répondrais que c'est une simple hypothèse que les hommes réfléchis qui s'accordent ainsi à approuver la vie souffrent l'influence de l'optimisme. On peut, au contraire, affirmer que parmi ceux qui donnent ainsi un verdict favorable, dans leurs moments les plus calmes, se trouvent des personnes qui sont naturellement disposées à une dépression d'esprit. Ce que nous devons cher-

1. On peut affirmer ceci sans tomber dans l'extrême de l'optimisme, comme par exemple Hartley, qui écrit : « C'est l'opinion générale de l'humanité que la beauté, l'ordre, le plaisir, le bonheur excèdent le désordre, la peine, et ceci est une preuve de la chose en soi. » (*Observations sur l'homme*, part. II, prop. 4.)

cher à obtenir, c'est le plus grand nombre de témoignages de personnes de l'esprit le plus sagace et du jugement le plus froid, et, en ce cas, toute erreur légère provenant du tempérament peut se corriger certainement d'elle-même.

Une autre réponse à cette objection peut se trouver dans le fait que le tempérament, même s'il influence le jugement, affecte la qualité de l'expérience même, de sorte que l'erreur n'est pas si grande qu'elle le paraît tout d'abord. Nous aurons à insister sur ce point plus complètement tout à l'heure.

Il faut faire allusion ici à un argument des pessimistes, en ce qui concerne la tendance naturelle de l'esprit à l'erreur, quand il juge la valeur de la vie. Tous par instinct nous nous attachons à la vie. C'est ce qui fait, disent Schopenhauer et Hartmann, que nous pensons mieux d'elle que nous ne le ferions autrement comme êtres raisonnables. J'admets l'attachement instinctif à la vie, mais je nie qu'il exerce invariablement l'influence qui lui est ici attribuée.

L'instinct de la vie est, je pense, une sorte de répugnance réflexe pour toutes les circonstances, les excitations et les actions destructrices, soit présentées actuellement à notre vue ou simplement inspirées à l'idée. C'est cette idée qui, en partie du moins, fait reculer les hommes devant le suicide.

Maintenant, cet instinct peut être intact, et cependant la conception de la vie peut la condamner entièrement. Plus d'un homme misérable, probablement, est certain que sa vie est totalement sans valeur, et cependant il craint de se détruire. Il semble clair que l'instinct n'exerce aucune influence sur le jugement en ce cas.

Prenons maintenant un autre exemple. Le Caton de Cicéron approuve la vie (d'un certain genre). Cependant l'instinct de vivre a cessé d'exercer chez lui aucune influence que l'on puisse découvrir. Il ne s'attache plus à la vie, s'il ne recule pas devant l'acte de s'en séparer.

Nous avons ici une conception de la vie entièrement défavorable lorsque l'instinct est à son minimum au milieu des infirmités de la vieillesse. Parler donc, comme le font les pessi-

mistes, de l'instinct de la vie prêtant universellement son coloris à la conception que nous en avons, c'est faire assurément une hypothèse gratuite, et une hypothèse qui est contraire aux faits. Que l'instinct puisse devenir le point de départ d'une nouvelle croyance dans les possibilités du bonheur de la vie, je ne le nie point. Mais ni la réflexion interne ni l'observation externe ne peuvent me dire que cet instinct entre habituellement dans notre conscience quand nous songeons à la valeur de la vie [1].

Il me semble donc que l'accord d'un certain nombre de jugements, émanant de personnes réfléchies, augmentés de ceux de gens qui, dans leur vieillesse, affirment que la vie est un bienfait, constitue, en dépit de toutes les erreurs variables, une base tout à fait suffisante de témoignage pour le fait que la vie est parfois, et jusqu'à un certain degré, un bien positif.

Ce n'est pas tout. Bien que j'attache, et de beaucoup, la plus grande importance à ce témoignage personnel, je pense que ses expressions doivent être, jusqu'à un certain degré, confirmées par l'observation exacte de ceux qui font profession de réaliser une certaine somme de bonheur. Faisant une concession en faveur de toutes les sources de joies cachées ou de misère, on peut, dans le cas de beaucoup de ses amis et de ses connaissances, en savoir assez des circonstances dominantes des activités et des buts de la vie pour dire qu'ils constituent, somme toute, un degré appréciable de bonheur. Quand tous les pires maux de la vie, tels que la maladie, le deuil, etc., sont écartés, quand les conditions de larges plans d'activité agréable sont présents, quand la personne que l'on considère manifeste un intérêt habituel et agréable dans les événements

1. En un sens, l'instinct de la vie colore incontestablement notre conception de cet objet, quand on le considère comme une conscience de la vie et de l'énergie. Avec chaque accroissement dans le degré d'énergie vitale, notre estimation des possibilités de la vie devient plus favorable. A proportion du nombre et de la force de nos impulsions conscientes, et de la quantité de nos énergies actives, notre conception de la vie s'élève. Mais nous arrivons ici à un élément variable de tempérament, et, de plus, à une influence qui affecte non seulement le jugement, mais aussi la qualité de la chose jugée.

du monde qui l'entoure immédiatement, et quand la vie tout entière est celle d'un dévouement tranquille et inaltérable, en général, de buts inspirateurs et cependant raisonnables, on peut dire que nous avons une perspective suffisante et sans ambiguïté du bonheur de la vie. En vérité, nous nous sentons si confiants quand nous observons un tel type d'existence, que nous prenons sur nous-mêmes d'assurer la personne qu'elle est et qu'elle doit être heureuse aux moments où, sous quelque influence temporaire de découragement, elle est disposée à douter du fait.

Si donc nos arguments sont valables, étant aussi concluants qu'aucun raisonnement sur un thème essentiellement vague comme celui-ci, nous sommes sûrs que le bonheur a été et est maintenant réalisé. Par ce fait seul, l'idée fondamentale du pessimisme moderne est amplement réfutée. Si le bonheur n'est pas seulement concevable, mais est pour quelques-uns une réalité présente, ce doit être sûrement, une fois pour toutes, la fin de ces condamnations assez fatigantes de la vie *in toto* que les pessimistes sont habitués à nous servir.

Jusqu'ici, cependant, nous n'avons rien de sûr quant à la qualité ou au degré de bonheur ainsi atteint, ou quant au nombre de personnes qui peuvent être regardées, avec une certaine probabilité, comme en possession, après tout, d'une certaine somme de bonheur.

Je suis tout à fait disposé à admettre que la qualité du bonheur atteint par la plupart de ceux qui sont sans aucun doute dignes d'être appelés heureux, en un sens, n'est pas très élevée, si on la mesure d'après notre type idéal, c'est-à-dire ce qui nous fait concevoir qu'un homme parfaitement sage, dans l'état existant de nos connaissances, préfère choisir comme type d'une heureuse expérience de la vie.

Ensuite, je suis disposé à admettre qu'il y a beaucoup de gens qui ne peuvent pas, en concédant la plus large part de probabilités, être déclarés heureux. Le suicide prouverait cela suffisamment; car c'est à peu près la même chose si l'abandon volontaire de la vie est exécuté avec une intention parfaitement

raisonnée ou résulte d'un égarement temporaire de l'esprit, qui lui-même est amené par un chagrin inconsolable et par le désespoir. Mais, à part ceci, le témoignage de ceux que nous connaissons capables d'observer nous prouve surabondamment que le malheur est aussi bien une réalité que le bonheur. Nous avons tous probablement rencontré des gens qui se plaignent habituellement que la vie leur est à charge, qu'ils sont en proie à l'ennui, qu'une lutte pénible avec le besoin et les difficultés les épuise sans apporter aucun plaisir positif. Tout ceci est trop familier pour avoir besoin d'être élucidé; et ce témoignage de la misère de la vie n'est pas borné à un seul échelon de la vie. On dit que les pauvres sont les « grognards » par excellence. Cependant beaucoup de gens bien pourvus des biens externes de la vie sont incapables de réaliser ces conditions dont dépendent, comme nous l'avons vu, tous bonheurs réels. Quelquefois, c'est un tempérament triste qui semble nous rendre incapables d'accepter aucun des dons agréables de la vie. Plus souvent, c'est une faiblesse de l'activité et de la volonté qui exclut la personne de ces champs d'occupation agréable qui sont la seule garantie d'un bonheur durable.

Je ne suis pas assez présomptueux pour chercher à déterminer (à la manière de certains optimistes du siècle dernier), bien qu'imparfaitement, la proportion des heureux et des malheureux dans le monde passé ou actuel. Il est douteux, à la vérité, que les statistiques les plus soignées, basées sur le témoignage individuel, puissent nous servir jamais. On doit tout au moins accorder qu'il semble y avoir un nombre effrayant de malheureux.

Il existe des conditions évidentes qui doivent être satisfaites avant qu'aucune pensée de bonheur puisse naître. L'homme cloué sur un lit de souffrance et en proie à de cruelles douleurs physiques ne peut pas espérer beaucoup au delà d'heures intermittentes de soulagement et de repos. Cependant fixer le point exact où commence le bonheur n'est pas aisé. Il a été dit que des invalides incurables, dont la maladie n'était pas trop pénible et qui étaient capables de prendre un vif intérêt dans

les affaires personnelles et même dans les plus vastes entreprises publiques, ont déclaré eux-mêmes qu'ils étaient en possession d'un tranquille bonheur[1].

Et on ne voit pas pourquoi cette participation purement idéale et sympathique aux activités séduisantes et captivantes ne pourrait pas apporter une quantité appréciable de satisfaction positive.

Outre l'exemption de peine, qui est la plus évidente précondition négative d'une poursuite de bonheur, d'autres conditions négatives et positives de cette poursuite échouent souvent dans la réalisation. Parmi celles-ci, quelques-unes des plus importantes sont les suivantes : un degré de culture qui offre un champ suffisant pour l'expérience de plaisirs variés; l'exemption du besoin et des travaux absorbants qui sont nécessaires pour écarter les maux physiques. Toutes ces conditions doivent être satisfaites jusqu'à un certain point avant que le bonheur soit possible. Il est évident, par exemple, que, dans le cas des enfants d'un indigent à peine capable de nourrir sa famille, il ne peut naître aucune question de choisir une ligne appropriée d'activité agréable dans la vie. Ils ont à prendre certains emplois, qu'ils les aiment ou non, et ils sont heureux s'ils ont du temps et de l'énergie de reste pour des poursuites que leurs propres goûts et leurs volitions, et non point la nécessité, déterminent chez eux.

Cependant nous devons avoir soin de ne pas placer trop haut le minimum de ces conditions. Un grossier Arabe des rues peut être très ignorant de la conception que le sage se fait du bonheur, et tout à fait impropre pour les plaisirs vastes et variés d'un esprit savant et artistique; de plus, il n'a pas probablement choisi sa ligne de vie comme particulièrement propre à lui donner le bonheur. Cependant il saura peut-être, à sa mode rudimentaire, comment se trouver des intérêts au milieu des événements du monde affairé. Et plus d'un gamin en haillons qui est forcé de prêter la main à toute espèce d'ouvrage

1. Bien entendu, on fait ici abstraction de la croyance religieuse.

pénible dans la rue, afin de gagner son souper, s'arrange probablement de manière, grâce à quelque heureux instinct, à trouver une certaine somme d'intérêt agréable dans son champ de travail [1].

En leur attribuant nos propres sensibilités et nos goûts, nous croyons qu'une occupation journalière qui serait affreusement monotone pour nous, avec notre expérience et notre savoir, doit l'être également pour ceux qui y sont actuellement occupés. Il y a cependant une tendance évidente, dans le cas de nombreuses personnes, à tomber dans l'erreur exactement contraire. La supposition que les pauvres sont insensibles aux expériences humaines plus profondes est une pensée et un indice d'une âme essentiellement vulgaire.

Après ces conditions, qui, on doit le supposer, existent avant qu'aucune pensée d'un plan rationnel de bonheur puisse naître, il est nécessaire de tenir compte des nombreuses circonstances et des influences qui contribuent à frustrer les efforts des hommes après le bonheur, même quand il est sagement conçu. Je ne fais pas ici allusion aux obstacles qu'on aurait dû prévoir et dont on aurait pu se débarrasser par une conception plus intelligente des conditions du bonheur, aux désappointements qui sont dus aux vues téméraires et absurdes des possibilités de la vie, mais à ceux de ces hasards contre lesquels nous n'avons jusqu'ici aucun espoir de pouvoir.

Comme exemple de ces soi-disant obstacles accidentels, on peut choisir le risque d'une santé chancelante, non seulement de notre part, mais aussi de la part de parents et d'amis, qui constitue un si puissant facteur dans les circonstances déterminantes de notre bonheur; les changements qu'on ne peut prédire dans les régions sociales et industrielles qui servent souvent à dérouter les plans les mieux combinés de l'œuvre de la vie; les possibilités d'une infidélité que l'on ne soupçonnait pas chez des amis ou des gens en relation de commerce avec

1. Il me semble que nous sommes sujets à l'erreur quand nous interprétons les conditions mentales de ceux qui sont beaucoup au-dessous de nous dans l'échelle de la culture intellectuelle.

vous et autres du même genre. On doit admettre que, dans ces hasards de la vie impossibles à prédire, il y a un argument qui est un grand obstacle à la poursuite du bonheur. Cependant l'effet de ces « accidents » de notre existence, si nous devons les regarder ainsi, à cause de notre savoir borné, ne doit pas être mis trop haut dans notre estimation. Ceux qui sont réellement impossibles à prévoir sont, après tout, des phénomènes exceptionnels, et on peut à peine dire qu'ils affectent la probabilité générale du bonheur, pourvu que le plus grand soin soit pris de se mettre en garde contre tous les risques qui se peuvent découvrir.

Ce n'est pas tout; les personnes qui souffrent de ces accidents ne perdent pas invariablement à cause d'eux leur chance de bonheur. On connaît des hommes d'une volonté ferme et indomptable qui ont fait face à ces choses inévitables et cependant n'ont pas succombé. On en connaît beaucoup aussi qui sous le premier coup d'un cruel désappointement semblent plongés dans un incurable désespoir, et qui plus tard reprennent courage et atteignent une forme réelle, encore qu'un peu diminuée, de bonheur de la vie. Car, quand bien même l'infortune se trouverait décisive, quant à la réalisation du bonheur, dans un sens particulier, par exemple dans une position sociale ou dans un mariage qui vous eût convenu, on a trouvé possible de remplir le reste de la vie avec d'autres buts et d'autres modes d'activité agréable.

J'ai réservé à dessein pour la fin une série d'influences qui semblent se trouver aussi bien dans les circonstances qui frustrent du bonheur que dans la condition de tout effort vers cet objet. Je fais allusion à ce que l'on connaît familièrement sous le nom de tempérament malheureux. Je pense que l'on doit concéder qu'il y a des personnes dont l'organisme et la disposition naturelle de l'esprit sont des obstacles décisifs à la réalisation du bonheur. De la nature de ce genre défavorable d'esprit, j'aurai à parler tout à l'heure. Pour le présent, il suffit de noter le fait que bien des gens sont constitués de manière à être incapables de prendre du bon côté les faits de

la vie. Ils sont sensitifs sans raison et irritables, paraissant ressentir la peine beaucoup plus vivement que le plaisir; ils sont aussi sombres et disposés à insister sur les risques et les désappointements de la vie plutôt que sur ses possibilités de bonheur. Quand on a un tempérament découragé il est difficile de stimuler l'esprit vers aucune conception du bonheur comme une possibilité encourageante; et même, si l'effort est fait pour réaliser la possibilité, la sensibilité particulière à toutes les espèces d'impression pénible agit comme un sérieux obstacle à la jouissance de l'objet.

Déterminer jusqu'à quel point ces particularités du tempérament empêchent réellement l'acquisition du bonheur n'est pas une tâche facile. On a dit avec une raison assez plausible que le bonheur est beaucoup plus une affaire de tempérament que de volition et d'effort. Cependant l'importance de ce facteur peut être aisément exagérée. Une disposition mélancolique n'est pas incompatible avec une volonté énergique, et, en réalité, des gens qui se sont rendus compte de cette influence défavorable de leur disposition innée sont parvenus, à force d'une discipline attentive et d'une haute tension de la volonté, à achever de soumettre l'ennemi caché d'une joie tranquille et de satisfaction dans leur vie [1].

Ce n'est donc pas tout degré de tempérament mélancolique qui fait obstacle à l'acquisition du bonheur, mais seulement les degrés les plus violents qui semblent équivaloir à un phénomène pathologique évident.

Voilà donc tout ce qu'on peut dire en toute sécurité par rapport à l'existence actuelle du bonheur, comme fait d'observation et interne et externe. Notre conclusion n'est en aucun sens optimiste. On n'affirme même pas que le bonheur se rencontre plus souvent que le malheur, bien que je pense qu'il y ait beaucoup à dire en faveur de cette proposition, pourvu que le

1. Un exemple récent d'une tentative si noble et si pleine de succès pour triompher d'une tendance organique au découragement peut se trouver chez une Allemande bien douée, Rahel von Varnhagen (voyez Œuvres de M. Vaughan Jennings, *Rahel, sa vie et ses lettres*).

bonheur soit pris dans le sens le plus large comme enveloppant toute forme de satisfaction qui donne à la vie une simple valeur positive.

La difficulté d'arriver à une vue exacte, même approximativement, vient en partie du manque d'une collection digne de foi, et d'un nombre suffisant de témoignages personnels typiques, quant au sentiment de la valeur de la vie humaine, en partie à cause de notre ignorance de l'étendue où les obstacles au bonheur agissent actuellement.

Et ici nous arrivons naturellement à une autre phase de notre recherche. Dans notre classification imparfaite des faits étrangers qui peuvent être conçus comme limitant notre plan de bonheur, nous avons signalé certaines circonstances comme des conditions en apparence fixes de la vie, constantes pour tous les hommes ou de larges masses de l'humanité en tout temps. Tels sont les faits généraux dans la structure du monde physique, les lois comparativement fixes de l'organisme humain, les influences de climat se répétant régulièrement, etc. Nous avons trouvé que la valeur totale de celles-ci par rapport à notre bonheur et à notre misère n'est pas exactement déterminable, bien que le témoignage nous assure que, même si elles équivalent à un excès de mal sur le bien, cet excès peut être plus que compensé par les gains positifs d'une poursuite active de bonheur. D'un autre côté, nous nous sommes étendus sur un grand nombre de faits variables qui semblent clairement parler contre la probabilité du bonheur. Ceux-ci comprennent tout d'abord ces circonstances qui bornent la poursuite du bonheur et la rendent pour ainsi dire le luxe d'une minorité favorisée, telles que l'ignorance humaine, l'absence de culture mentale, la pression du besoin matériel, etc. En second lieu, ils comprennent ces circonstances et ces influences, qui opèrent comme forces pour nous frustrer dans notre poursuite du bonheur, telles que les hasards impossibles à prévoir des affaires, les désappointements émanant des mauvaises actions d'autrui, et, en dernier lieu, le caractère fixe et indélébile du tempérament individuel.

Jusqu'ici, l'on a rien dit de la permanence de ces conditions variables. Notre tâche a été simplement de noter leur existence et de les grouper sous un ou deux titres imparfaits. Maintenant, cependant, nous atteignons le point où cette recherche est nécessaire. Nous avons fait tout ce qui semble possible, dans le présent de nos connaissances, pour déchiffrer la valeur moyenne de la vie humaine telle qu'elle a existé jusqu'ici. C'est maintenant le moment de se demander jusqu'à quel point cette valeur est une quantité fixe pour tous les temps. Afin de répondre à cette question, nous aurons à jeter un nouveau coup d'œil sur les obstacles que nous avons vu se dresser sur le chemin du bonheur, afin de découvrir s'ils sont par eux-mêmes d'une nature permanente, qui ne se peut modifier par l'effort humain collectif.

Ce nouveau point de vue donne une tout autre forme à notre problème. Nous n'avons plus à traiter ce que Hartmann appelle la première phase de l'illusion optimiste : que le bonheur est déjà atteint; mais avec ce qu'il appelle la troisième phase : que le bonheur sera un jour réalisé.

Il est évident que l'homme peut avoir des vues très sombres, en ce qui concerne la condition de la vie humaine jusqu'ici, et cependant être tout confiant quant à son caractère futur.

L'optimisme par rapport au futur est une chose toute différente de l'optimisme par rapport au présent et au passé. Nous avons maintenant à rechercher dans quelle mesure cette attitude de l'esprit est conforme à la raison.

CHAPITRE XIII

LE BONHEUR ET LE PROGRÈS

Importance du problème du progrès. — A. Conception historique du progrès. — 1. Le facteur intellectuel. — 2. Le facteur émotionnel. — 3. Le facteur volitionnel. — Ces facteurs impliquent un accroissement de capacité pour le bonheur. — Perte d'émotion dans le progrès. — Le progrès en tant que comprenant un accroissement de sensibilité de peine et de désir. — Le progrès considéré comme accroissement des moyens externes de bonheur. — *a*. Progrès matériels. — *b*. Changements dans les entourages sociaux. — Obstacles au progrès. — Le mouvement social enrayé. — Pertes apparentes et maux positifs de la civilisation. — Des maux de la civilisation qui impliquent une plus grande somme de bien. — Problème de la permanence des maux sociaux modernes. — Tyrannie industrielle. — Les bienfaits du progrès agrandis par une poursuite collective du bonheur. — Portée d'une telle action collective dans le temps et dans l'espace. — Elimination possible du tempérament pathologique. — B. Le progrès considéré comme le résultat d'une évolution organique. — Action de la sélection naturelle. — Sombres aspects de cette action; le progrès résultat d'un conflit et d'une destruction. — Jusqu'où le développement passé a impliqué une lutte sérieuse. — Autres forces contribuant à un progrès plus élevé de la vie. — Limite de l'action de la sélection naturelle dans les dernières phases du progrès humain. — Sympathie sociale et internationale. — Le progrès contemporain ne peut s'attribuer qu'en partie à la sélection naturelle. — Accomplissement conscient du progrès par l'homme. — Réduction de l'action de la sélection naturelle dans l'avenir. — Les limites du progrès. — Vaste champ du progrès dans le passé. — Son champ étendu dans l'avenir. — Durée du développement humain dans le passé. — Sa durée future. — Spéculation sur la valeur totale du monde en tant que mesurée par la vie.

La question la plus intéressante qui se rattache à notre sujet est sans contredit la valeur du progrès. C'est ici que le conflit entre la conception désespérante et la conception consolante de la vie a le plus d'intensité. Les deux partis opposés comprennent vaguement que notre jugement final touchant la valeur du

monde doit se décider par l'issue de ce débat. Si les pessimistes, en effet, réussissent à prouver que le monde tel qu'il a existé jusqu'ici renferme un effrayant excès de mal sur le bien, reste la question de savoir si ce mal peut être indéfiniment réduit et même transformé en une somme positive de bien.

On voit aussi plus ou moins distinctement que cette question du progrès, si complexe qu'elle puisse paraître à première vue, est un problème beaucoup mieux défini et beaucoup plus facile à traiter que celui des sommes relatives de bonheur et de misère maintenant existantes ou qui ont existé dans tout autre passé de l'histoire du monde. Bien plus on reconnaît ainsi, du moins à certains égards, que la première recherche est devenue inutile, dans une très grande mesure, par l'introduction de la seconde question. Si l'adversaire du pessimisme raisonne, le progrès lui procure un accroissement de bonheur, quelles que soient les proportions exactes de joie ou de bonheur dans le monde, à un moment donné. Pourvu que l'on démontre que le bonheur est possible dans de certaines conditions, la démonstration que le progrès des choses tend, si lentement que ce soit, à la réalisation plus complète de ces conditions suffit pour racheter l'ensemble de l'univers de la condamnation du pessimiste. Enfin la concentration présente de la pensée scientifique sur les aspects dynamiques de l'univers, sur le développement de ses créations variées, sur l'origine et les tendances de la vie et sur le développement de l'humanité, servent à revêtir le problème du progrès d'un intérêt particulier pour la génération présente.

En considérant la valeur du progrès humain, le premier désidératum, c'est une conception de la nature et des principaux facteurs de ce mouvement complexe. Nous avons vu comme Hartmann échoue complètement dans son appréciation du progrès humain, en ne prenant pas pour point de départ une théorie scientifique. La science moderne nous met à même de former une telle théorie. Elle nous fournit la conception des caractères essentiels de la marche progressive des événements humains. Cette conception est suffisamment définie et complète

pour me permettre d'arriver à une conclusion passablement certaine touchant sa valeur d'ensemble.

Pour le présent, nous écarterons nos regards des faits dont la nouvelle science du développement organique nous parle à propos du phénomène, et nous nous bornerons à ce qui nous paraît être le résultat des recherches inductives et historiques. Ces investigations ne nous instruisent que médiocrement; elles nous disent quelque chose d'un certain changement dans la capacité native. Elles conçoivent le progrès, principalement, sinon exclusivement, comme un changement dans les influences qui sont externes par rapport à l'individu, résidant dans le milieu social où il est né, que ce soit dans ses branches industrielles, morales, intellectuelles, esthétiques ou autres. C'est une des conclusions les plus certaines de la science historique que ce milieu, dans de certaines conditions, change suivant un plan qu'il est possible de découvrir. Son mode de changement constitue ce que l'on entend par progrès. Nous dirons quelques mots plus tard des conditions qui déterminent finalement ces changements et de la mesure où elles ont été efficaces en modifiant l'état de l'humanité tout entière. Il suffit pour le moment de savoir que ce progrès a été réalisé par une certaine portion du genre humain.

Je n'ai pas l'intention d'entrer très complètement dans la question des différents éléments du progrès et de leurs proportions exactes. Le lecteur pourra en trouver une bonne exposition dans les meilleurs ouvrages historiques contemporains. Il y a beaucoup de choses incertaines, mais on est suffisamment d'accord quant aux traits principaux du sujet.

Il est donc reconnu comme indiscutable que l'un des éléments fondamentaux du progrès, c'est l'accroissement du savoir. Le contraste entre les bizarres imaginations d'un esprit sauvage, en présence des spectacles émouvants de la nature, et les conceptions scientifiques modernes du monde physique les plus avancées, peut servir de mesure à ce changement que le progrès intellectuel a déjà accompli. L'accumulation graduelle et la transmission du savoir touchant la nature phy-

sique et le caractère humain, et des circonstances variées qui peuvent agrandir le champ de l'action humaine, se dissimulent, pour ainsi dire, sous tous les autres modes de progrès.

Comme conséquence directe de ce facteur, nous avons une domination croissante sur les forces de la nature, sur celles qui menacent notre sécurité et notre bien-être, aussi bien que sur celles qui contribuent à notre plaisir. Le chemin déjà fait, depuis la morne impuissance de l'homme primitif devant les fléaux des tempêtes, des inondations et des maladies, jusqu'à l'empire que la science moderne nous donne sur ces fléaux, par les progrès de l'agriculture, de la médecine, est un éclatant témoignage de ce progrès. Toute science pratique, telle qu'on la voit dans les différents arts utiles et dans les opérations de l'industrie dans son ensemble, progresse évidemment en raison directe du progrès de l'intelligence humaine dans sa totalité.

Le second grand facteur du progrès humain consiste dans les modifications de la sensibilité. Les sentiments dominants, les formes favorites de l'imagination, les grands motifs qui déterminent à l'action d'un peuple, tendent à varier d'une certaine manière, et ce changement constitue un des traits principaux du progrès social dans son ensemble. Il y a eu une immense transition des bizarres imaginations qui charment l'esprit sauvage, comme ses quelques passions rudimentaires, ses étonnements puérils, ses terreurs qui font pitié, ses impulsions personnelles si limitées, jusqu'aux imaginations qui doivent leur naissance aux découvertes scientifiques, les émotions nées des conceptions modernes de la nature, l'amour de la beauté qui réside dans l'esprit de l'artiste, et enfin les sentiments moraux de sympathie et de bienveillance qui lient les uns aux autres les hommes civilisés d'aujourd'hui.

Ensuite, tout état donné de la société agit comme influence éducatrice sur la volonté individuelle. Notre milieu social ne nous fournit pas seulement des provisions de connaissances et une série d'influences émotionnelles, dont l'acceptation intéresse à peine notre volition et fait naître nombre de forces qui

agissent directement sur nos actions volontaires. Comme membres de la société, nous sommes élevés et disciplinés par beaucoup de ces forces, qui correspondent aux modes d'éducation, l'influence de la famille ou de l'opinion publique, les contraintes de la loi, etc.

Maintenant, ces influences qui nous contrôlent et nous dirigent ne varient pas moins dans une société progressive que les autres, et leurs changements forment un autre facteur important de ce progrès. Dans un âge primitif, l'individu n'est élevé que pour accomplir un petit nombre d'actions simples, qui n'impliquent ni une grande prévoyance, ni une concentration d'esprit prolongée. Les motifs mis en jeu sont aussi en petit nombre et d'un ordre moral peu élevé. Puis, la discipline renforcée par le sentiment dominant et la loi est excessivement limitée. La coutume ou l'opinion publique sont satisfaites, si un petit nombre seulement des crimes les plus atroces est évité, et si quelques-unes des plus rudes vertus, telles que le courage physique, sont pratiquées. La discipline d'une société hautement civilisée a une portée excessivement grande : elle est pénétrante et compréhensive. Les influences de l'éducation, du sentiment moral qui prévaut et de la loi, habituent la volonté individuelle à un contrôle sur elle-même qui est à la fois intense et étendu, d'un haut degré et d'une grande portée. Il sert à développer et à exercer toutes les impulsions complexes qui entrent dans une action morale, telles que la prévoyance intelligente, l'orgueil raffiné ou le sens de la dignité, l'amour de l'approbation, les différentes affections de famille, l'esprit public, une vive sympathie, et le désir d'être utile à son pays et à l'humanité.

Le progrès comprend donc un accroissement de ces influences sociales qui servent à développer l'intelligence individuelle, les émotions et la volonté. Il substitue continuellement un genre plus élevé d'influence à un genre plus bas [1],

1. Le résultat est nettement compris dans la définition du progrès total de M. Herbert Spencer, comprenant et celui de l'individu et celui du genre humain tout entier.

suppléant aux conditions externes d'un type de savoir, de sentiment et d'action plus grand, plus varié et plus raffiné.

En tant qu'il agit ainsi, il tend clairement à rendre plus profonde, et à augmenter la capacité individuelle pour le bonheur. Le vaste accroissement dans le nombre des capacités émotionnelles qui distingue l'homme civilisé et cultivé du sauvage comprend un accroissement proportionné dans la somme des matériaux à l'aide desquels on construit le bonheur. Que le lecteur compare les nombreuses et subtiles nuances de sensibilité que les paysages de la nature éveillent dans un esprit moderne cultivé avec le petit nombre d'émotions grossières excitées dans un esprit primitif, et il sera capable d'apprécier cette tendance du développement mental.

Il est facile sans doute d'objecter qu'il y a certains obstacles à ce côté du progrès. Le développement émotionnel, on peut le dire, ne signifie pas seulement un large accroissement d'une nouvelle capacité pour le plaisir, il comporte nécessairement un raffinement et, en conséquence, une diminution de sensibilité. Les plaisirs des paysans, s'ils sont en petit nombre, sont de beaucoup plus intenses que ceux des hommes cultivés. La civilisation tend à réduire toute émotion à un triste niveau.

Ce raisonnement me semble être bien forcé. C'est certainement une question ouverte que de savoir si les plaisirs grossiers du sauvage sont plus intenses que les nombreux plaisirs particuliers de la civilisation, par exemple, comme ceux de la musique. Il semble souvent se cacher sous cet argument une trompeuse analogie entre les plaisirs d'un esprit primitif et ceux d'un enfant. Parce que les premières impressions nouvelles des enfants sont si intenses, on suppose que celles de l'homme rude et sans civilisation doivent l'être aussi. Mais on ne voit point pourquoi les impressions de son expérience bornée doivent être plus nouvelles que l'expérience plus variée de l'homme civilisé. En vérité, la nouveauté est beaucoup plus un accompagnement de ce dernier type de la vie que du premier. Mais, si l'on concède qu'il y a des plaisirs isolés plus

intenses dans le premier cas, il ne faut pas beaucoup de réflexion pour voir que cette perte est beaucoup plus que compensée par cette multiplication d'éléments agréables qui accompagne le développement émotionnel. Qui voudrait échanger une vie consistant en de nombreux courants continus de plaisir modéré, pour une vie formée de quelques points éloignés d'excitation agréable séparés par de longues étendues de torpeur émotionnelle.

J'accorde parfaitement qu'il y a une certaine perte émotionnelle accompagnant tout progrès dans le développement mental. Ajoutez à cette diminution douteuse d'intensité des plaisirs isolés dont on vient de parler, qu'il y a sans contredit un certain mouvement de déclin dans le développement émotionnel aussi bien que dans tout autre. L'homme aux sentiments raffinés n'a pas seulement ajouté de nombreuses capacités à celles du paysan, il a aussi dépassé ou dépouillé certains modes de sensibilité. Il ne peut pas, par exemple, éprouver le pur plaisir de ce dernier, quand il est témoin d'une souffrance physique ; et ce plaisir, renforcé par la sympathie avec quelques personnes de sa famille ou de sa tribu, semble être un facteur premier de plaisir dans la vie de l'homme non civilisé. Puis, l'homme civilisé qui nous sert de type connaît peu l'intensité de cet étonnement et de cette terreur religieuse qu'éprouve le sauvage en présence de l'univers tout à fait inexploré qui l'entoure. Il y a certainement ici une perte, il faut l'admettre; mais est-elle digne de considération en présence d'un gain beaucoup plus grand ? Quant à l'admiration, il y a peu de doute que l'ignorant sent une agitation beaucoup plus pénible qu'agréable en présence des phénomènes de la nature; et même les imaginations fabuleuses que ses émotions, guidées seulement par quelques grossières perceptions, peuvent engendrer, causent aussi souvent de l'anxiété et de la crainte que de la confiance et de l'espoir. D'un autre côté, le champ toujours s'élargissant des phénomènes ouvert par la science, semblerait propre à exciter une émotion d'admiration beaucoup plus raffinée et agréable, même si elle était moins

intense. Aucun esprit réfléchi peut-il réellement croire que la condition totale de l'esprit d'un sauvage, quand il contemple la nature, est préférable à celle d'un membre instruit d'une société moderne?

Ce n'est pas toutefois sur ces obstacles que s'étendra vraisemblablement celui qui déprécie le développement émotionnel. Il appellera très probablement l'attention sur des sources plus profondes de mal. Parmi celles-ci, il semble y en avoir deux qui réclament une mention spéciale.

Tout d'abord, on dit que, puisque notre capacité pour la peine s'accroît nécessairement avec notre capacité pour le plaisir, le résultat total du progrès émotionnel ne peut pas, après *tout*, être un gain. En réalité, on peut voir qu'un homme d'une sensibilité très cultivée ressent mille tourments dont ne s'inquiète pas l'esprit obtus du paysan. Si par ma culture émotionnelle moderne je suis exposé, peut-on demander, à des ennuis et des misères aussi nombreuses que les plaisirs et les satisfactions, sous quel point de vue suis-je en une meilleure condition que le sauvage qu'on suppose mon ancêtre?

On insiste, et on dit avec raison que cette croissance dans la capacité du plaisir implique un accroissement de besoin, de désir et par conséquent de peine. L'esprit moderne cultivé requiert beaucoup plus de satisfaction de ses besoins émotionnels qu'un esprit grossier et sans culture. Combien de personnes raffinées, dans la société moderne, que leurs goûts rendent propres à toutes les espèces de plaisirs sociaux, esthétiques, etc., dont les excluent effectivement leurs moyens pécuniaires bornés. Est-ce que le développement mental ne nous afflige donc pas simplement d'une multitude d'aspirations pénibles, à moins que, ce qui est évidemment impossible, on puisse montrer qu'il comprend un accroissement proportionné des sources du plaisir?

A ces deux questions il y a une seule réponse adéquate, une réponse que le pessimiste a habilement trouvé moyen de négliger. Si le développement émotionnel était un développement distinct et complet en lui-même, on pourrait douter de

sa valeur et même la nier. Mais le progrès humain, comme nous l'avons vu, comprend davantage. La naissance d'une nouvelle capacité émotionnelle, l'éveil d'une nouvelle sensibilité correspondante, marchent de pair avec le développement intellectuel et volitionnel et ne peuvent se séparer.

L'homme civilisé surpasse, sans nul doute, son ancêtre sans instruction dans la connaissance du bien et du mal. Ce n'est pas tout. Il le surpasse dans la fonction du contrôle de soi-même, dans le pouvoir de régler ses pensées et ses désirs aussi bien que ses actions.

Donc, même en admettant que la capacité pour des accroissements de souffrance existe avec celle du plaisir et que la multiplication des sensibilités amène avec elle la multiplication des désirs, on peut encore soutenir que l'esprit cultivé est de beaucoup plus heureusement placé que l'esprit sans culture. Il en est ainsi, d'abord, puisque son savoir accru lui permet d'autant mieux de se séparer de son entourage et de s'approprier toutes les sources profitables de plaisir, et en même temps de reconnaître et d'éviter les causes de souffrances. En outre, l'accroissement de l'énergie morale, le développement de la volonté dans son sens propre, qui, comme nous l'avons vu, est un élément du progrès, assure à l'homme civilisé une somme de pouvoir nouveau dans le contrôle du désir et la concentration de la pensée sur les éléments agréables et encourageants de la vie, de manière à faire plus que contrebalancer toute tendance du progrès émotionnel à produire un accroissement de désir. L'homme, avec plus de possibilités à la fois de plaisir et de peine, pourvu qu'il ait une plus grande connaissance de leurs causes et une plus grande force de volonté dans la direction de ses désirs, est, peut-on dire, dans une bien meilleure situation que l'homme qui n'a que peu de matériaux et que de faibles moyens d'en tirer parti. On doit ajouter que le progrès implique un accroissement dans les moyens externes de plaisir, accroissement qui sert d'une manière très considérable à contrebalancer l'influence de désirs multipliés. C'est un côté du progrès que nous devons maintenant considérer.

Jusqu'ici, nous avons examiné les mouvements du progrès comme affectant un changement dans les capacités internes de l'individu pour le plaisir; nous avons maintenant à le considérer comme amenant un changement dans ses circonstances externes, dans ses conditions extérieures de la vie qui servent à déterminer le nombre et la qualité de ses plaisirs et de ses peines.

On peut les diviser approximativement en changements matériels et en changements sociaux. Sous le premier titre, je comprends toutes les transformations des milieux physiques, y compris tout ce que l'effort humain collectif et prolongé ajoute aux possessions matérielles de la race. Sous le second titre doivent se grouper tous les changements qui résident dans la société elle-même et dans ses relations, dans les caractères, les idées, les actions du peuple qui composent notre entourage social.

En considérant les résultats physiques du progrès, nous pouvons écarter tous les changements amenés par les opérations de la nature physique dans les limites où ils se trouvent en dehors du contrôle de l'action humaine. Il est certain que la surface de la terre, et dans son ensemble et dans ses parties, subit lentement des changements qui ont une influence décisive sur les conditions de la vie humaine, et nous aurons à apprécier ce fait dans la destinée finale de l'humanité. Pour le moment cependant, nous n'avons à nous occuper que d'une marche bornée avec le développement humain, tel qu'il est établi sur la base de l'histoire. Aussi pouvons-nous laisser de côté tous les changements de ce genre.

Nous bornant donc aux opérations matérielles dépendantes de l'action humaine, nous pouvons probablement admettre, comme fait indiscutable, que les mouvements compris sous le terme civilisation enveloppent une vaste addition à nos moyens de nous assurer le plaisir et d'éviter la peine. Personne, que je sache, n'a jamais nié que le développement des arts utiles, aussi bien que des beaux-arts, n'ait grandement accru la somme des possessions humaines ayant du prix

Parmi ce trésor accru du bien, on doit compter non seulement les perfectionnements dans les agents naturels et dans tous les objets naturels, divisés, combinés de nouveau et transformés par le talent manuel, mais aussi tous les objets auxquels le savoir croissant avait attaché de la valeur, tels que ces espèces animales et végétales qui se sont trouvé fournir au besoin humain, comme forces musculaires, substances nutritives ou remèdes. On doit le regarder aussi comme comprenant non seulement les objets d'une utilité permanente, mais la connaissance et le savoir qui résident en nos semblables et grâce auxquels ils sont capables de reproduire à volonté certains procédés physiques bienfaisants. Ainsi le gain matériel collectif de la civilisation doit être considéré comme comprenant non seulement les richesses métalliques nouvellement découvertes sur la surface de la terre, mais aussi l'habileté traditionnelle du constructeur de machines, ou du chirurgien, qui constitue une possibilité permanente d'un certain résultat physique ayant de la valeur. Les fruits de la science pratique dans toutes ses branches, les produits accumulés de l'industrie, les créations permanentes de l'art, toutes ces choses contribuent grandement à rendre le milieu physique d'un Anglais du XIXe siècle tout à fait différent du milieu d'un de ses ancêtres primitifs. Que ces possessions en elles-mêmes constituent une vaste addition aux conditions externes du bien-être humain, cela n'a jamais, je crois, été sérieusement mis en doute.

Il ne semble pas nécessaire d'essayer de prouver davantage que ce gain équivaut à une quantité positive. Il sert non seulement à diminuer les sources de la misère, il fournit de nombreux éléments de plaisir. Hartmann lui-même accorde ceci dans le cas des beaux-arts, bien qu'il fasse un effort pénible pour diminuer leur valeur pratique. L'échelle complète des amusements modernes artificiels, depuis les livres scientifiques illustrés jusqu'aux trains de plaisir à bon marché, dépend clairement de cette addition des utilités matérielles. En outre, les nombreuses aisances et le luxe de la vie que l'individu peut seulement aujourd'hui acheter semblent à tout le monde,

hormis au pessimiste, constituer une très grande addition à la source positive du plaisir humain. Il est aussi inutile que vain d'essayer d'énumérer les nombreux éléments nouveaux de jouissance qu'une civilisation progressive nous a déjà amenés. D'abord c'est une chose impossible, leur nom est légion. Ensuite, on pourrait aisément tomber dans le style de rhétorique d'un sot optimisme. Il suffit peut-être de dire qu'un simple coup d'œil jeté sur les fruits des âges de l'industrie humaine nous montre que le bien positif ajouté est grand, varié et incalculable[1].

Tournons maintenant nos regards vers le second grand facteur dans le progrès, considéré comme une série de changements dans l'entourage de l'individu, les opérations qui modifient et transforment tous nos entourages sociaux. Si le milieu physique de l'homme civilisé diffère de celui de l'homme sans civilisation, son milieu social en diffère encore davantage. Sous ce titre, on doit comprendre toutes les circonstances et tous les rapports qui ont distinctement un caractère moral, les sentiments et le caractère d'une communauté, ses idées et ses croyances dominantes, le ton prédominant de sentiment moral, tous les produits mentaux existants d'action sociale, soit incorporés dans la littérature ou élaborés en lois, institutions politiques, etc.

Il est évident que cet ensemble de conditions sociales non seulement agit comme discipline développante pour l'individu, mais fournit aussi quelques-unes des conditions externes les plus importantes de sa vie consciente. Suivant la moyenne du caractère moral des membres d'une société et leur degré de loyauté, la nature de ses lois écrites et non écrites, la somme de ses connaissances, le degré de sécurité concédé par la loi et

1. Un compte rendu complet des effets du progrès social sur notre milieu physique devrait comprendre les changements produits dans la faune et dans la flore de la surface du monde. La destruction d'animaux dangereux et nuisibles, l'extirpation d'une végétation parasite, aussi bien que la culture des produits végétaux agréables et utiles et la domestication des animaux sociables et propres à rendre des services, constituent un élément important dans le changement de l'entourage de l'homme.

l'opinion publique, la qualité des institutions politiques existantes jointes au nombre et à la force des idées et des sentiments qui lient les membres de la société par la sympathie et la coopération, suivant chacune de ces circonstances et toutes ces circonstances, les possibilités externes de bonheur varient à un degré infini.

On peut maintenant affirmer en toute sécurité que ce que l'on entend par progrès ou développement social comprend un accroissement continuel dans ces conditions du bonheur. Tout développement intellectuel et moral d'une société écarte évidemment des sources nombreuses de misère et de nombreux obstacles au bonheur. La substitution d'une conception scientifique de la nature à une imagination superstitieuse, la répression de toutes les impulsions antisociales, et le développement des motifs de justice et d'honneur, écartent évidemment quelques-uns des obstacles les plus sérieux au bonheur individuel.

Mais ce n'est pas tout. Le développement de ces conditions sociales comprend de plus l'addition de nombreuses sources positives de bonheur. Par exemple, des lois perfectionnées et un accroissement de sécurité sociale signifient l'introduction de moyens définis, à l'aide desquels l'individu est mis à même d'accomplir ses buts de richesse et de succès professionnel. Bien plus, le progrès social fournit constamment des champs nouveaux et plus larges d'activité agréable pour l'individu. Le progrès des sciences et des arts signifie l'addition de nouveaux intérêts intellectuels et esthétiques, et le progrès politique, en ouvrant la sphère de l'action politique à des nombres de plus en plus grands de citoyens, fournit une région additionnnelle d'activité agréable et élevée. On doit noter plus spécialement que le développement de la confiance et de la sympathie mutuelle, qui est un élément distinct dans le progrès social, rend possible des projets plus nombreux et plus larges d'une autre action agréable faite en commun. Que l'objet soit le soulagement bienfaisant des besoins d'autrui, ou l'acquisition en commun de certains avantages publics, comme par exemple un perfectionnement

dans les musées artistiques d'une nation ou l'accomplissement d'un devoir national agréable, tel que l'érection d'un monument commémoratif à un grand poète, peu importe; toutes les actions collectives de ce genre fournissent un vaste champ d'activité agréable, dont le plaisir est rendu plus intense et complété par l'élément de la sympathie.

On n'a pas besoin cependant de s'arrêter plus longtemps sur les bienfaits qui naissent du développement des relations et des activités sociales. Personne, pas même le pessimiste, n'a, que je sache, jamais nié d'une manière logique que ce progrès implique une certaine somme d'amélioration. La seule question soulevée par les esprits pénétrants et réfléchis, c'est de savoir à combien ce bienfait équivaut en réalité et quels obstacles accompagnent ou limitent ces avantages. Il n'est que trop facile de grossir indûment les bienfaits du progrès, et l'esprit prudent, ami de la vérité, ne peut être satisfait, jusqu'à ce qu'il sache quelle est la valeur exacte de cette tendance à l'amélioration.

Je ne m'occupe pas de déterminer ici jusqu'à quel point on a surfait les bienfaits du progrès. Il suffit, pour mon dessein actuel, de démontrer que c'est un bienfait, si limité qu'il soit encore et quelque lentement qu'il s'acquière. Cependant il peut être bon de signaler quelques-uns des obstacles les plus importants au progrès, afin de voir s'ils équivalent actuellement à une sorte d'influence neutralisante.

Les obstacles au progrès sont ou des maux temporaires ou des pertes permanentes. A la première classe appartiennent tous les efforts pénibles de frottement dans la machine sociale. Le changement dans les idées, dans les coutumes, dans les institutions politiques, signifie toujours, pour un certain nombre et pour un certain temps, un sentiment pénible de rupture avec les entourages familiers, un sentiment d'étrangeté et d'un manque de sécurité, pour ne rien dire du chagrin qui provient de la conviction qu'une source de joie sur laquelle on comptait s'est trouvée illusoire. Il n'y a point de doute : ces maux sont réels et ne devraient pas être estimés trop à la légère.

Cependant, il est peu probable qu'un sage les regarde comme rendant douteux les avantages du progrès. Le changement social ne prend place que quand les masses sont prêtes et l'approuvent, de sorte que ce n'est, après tout, que la minorité qui en souffre. Mais ce n'est pas tout. On peut raisonnablement soutenir que ce mal du changement est une chose que l'on peut réduire de beaucoup par l'introduction d'un mode différent d'éducation intellectuelle et morale. Si l'esprit des hommes était, dès le début, familiarisé avec l'idée du plan constant des choses, si leurs horizons s'élargissaient et si la nature partielle et limitée de leurs idées religieuses et autres était rendue claire pour eux, ils pourraient être mieux préparés à se faire aux nécessités du progrès et même à y concourir de bon cœur.

Une question plus importante est celle des obstacles permanents en apparence du progrès considéré comme un changement de l'entourage physique et social. Parmi ceux-ci, on doit comprendre les pertes d'un bien antérieur et aussi l'addition de maux positifs. Comme exemple de perte on peut citer la séparation que la vie sociale moderne effectue entre l'homme et ses entourages naturels. Je ne veux pas faire allusion aux pertes matérielles comprises dans notre genre civilisé de vie, telles que les effets salutaires et fortifiants d'un air pur, etc., mais me borner aux pertes mentales. Si les vues du ciel et de la terre sont propres à réjouir et à enrichir l'esprit d'impulsions nouvelles et élevées, notre vie dans des villes peuplées ne nous prive donc pas d'un bien insignifiant. De grands hommes ont ressenti cela à un tel point, qu'ils étaient disposés à abandonner les avantages de nos centres affairés et de se retirer dans quelque campagne isolée. Ceci deviendra même bientôt impossible, dit-on. Les exigences d'une population croissante jointes aux besoins de l'agriculture et aux opérations des mines nous enlèveront bientôt tout vestige d'un paysage naturel intact, et la vie humaine aura à se passer de la poésie qui s'est nourrie de tout temps aux différentes sources des beautés de la nature.

Comme exemple d'un mal positif résultant d'une civilisation progressive, je puis signaler certains travaux pénibles, tristes et monotones, qui font partie de notre industrie perfectionnée. Il semblerait que le développement des découvertes matérielles et des besoins matériels et la compétition croissante dans les métiers entre les individus et les nations amènent tout droit à la condamnation d'une large portion de l'humanité aux ouvrages les plus serviles et les plus épuisants.

Pensez par exemple aux milliers de mineurs qui travaillent pendant une grande partie de la vie, veillant dans les ténèbres et les humides entrailles de la terre. Rappelons-nous alors les travaux épuisants et délétères que comprennent nombre de nos industries manufacturières. Non seulement dans les opérations de l'industrie, mais dans tous les modes de vie active, la concurrence semble engendrer une rapidité fiévreuse de travail qui non seulement est sans plaisir, mais qui est accompagné d'une anxiété pénible et positivement nuisible aussi bien au corps qu'à l'esprit. La croissance de nos grands centres de population est uniformément accompagnée par l'apparence de toutes sortes de risques pour la santé inconnus dans un état primitif de la société; ces maux et d'autres encore peuvent bien paraître nécessairement attachés au progrès industriel.

Personne ne serait moins disposé que l'auteur à assigner une valeur insignifiante à ces faits. Ils sont, sans nul doute, réels et terribles, et sont suffisants pour détourner du progrès qu'a réalisé jusqu'ici l'humanité. En même temps, nous ne devons pas laisser ces maux nous stupéfier et troubler notre vue. Aucun esprit calme et impartial ne sera, je crois, disposé à laisser déterminer la conception de la civilisation et du progrès modernes par le langage bizarre de Rousseau ou les jérémiades esthétiques sans discernement de M. Ruskin. Je pense que les considérations suivantes aideront à montrer que les maux de notre civilisation moderne n'ont pas les proportions terribles que les écrivains, dont quelques-uns peut-être étaient enclins à produire une sorte d'effet littéraire, ont été dans l'habitude de leur imputer.

Tout d'abord, en ce qui concerne les pertes comprises par le progrès, je pense que nous sommes sujets à tomber dans l'erreur, en projetant nos propres capacités dans l'homme primitif. Lorsque, par exemple, les écrivains gémissent sur la perte du pittoresque de la vie, comme conséquence du progrès matériel, il semble que l'on suppose que l'esprit simple de nos prédécesseurs devait sentir les beautés de l'aspect de ces objets environnants et en jouir. Mais ce n'est pas là du tout un fait exact. Le pittoresque de la vie rustique est une chose qui existe pour l'esprit cultivé au point de vue esthétique et non pour le paysan qui mène ce genre de vie. Même le plaisir du paysage semble n'être réalisé que dans une faible mesure par ceux auxquels la nature, dans ses plus charmantes manifestations, est toujours accessible. L'amour le plus vif des aspects changeants de la nature semble avoir été développé dans les temps modernes et chez des hommes auxquels la beauté naturelle, comme les costumes pittoresques hors de mode, est devenue quelque chose de comparativement rare et précieux. Je ne désire pas déprécier la valeur complète esthétique intellectuelle et morale du commerce avec la nature; je désire seulement mettre en garde contre l'illusion que la perte effectuée par le progrès est la même que si nos ancêtres non civilisés ou à demi civilisés avaient possédé ce vif sentiment de la beauté de la nature que possède l'esprit cultivé des modernes [1].

D'un autre côté, si nous tournons les yeux vers les maux positifs attribués au progrès, nous trouverons un motif de modérer notre découragement. Il est digne d'observation que beaucoup de maux supposés comme accidents de la civilisation ne

1. On pourrait, bien entendu, ajouter la remarque évidente que le progrès dans les moyens de locomotion fait beaucoup pour contrebalancer la séparation de la nature effectuée par la centralisation industrielle. Bien qu'un habitant de Londres contemporain ne puisse avoir le paysage de la nature dans sa possession journalière, il lui est donné comme expérience occasionnelle une région beaucoup plus large de beauté naturelle, et ces possibilités donnent à une personne cultivée un plaisir plus complet et plus riche que ses entourages constants. mais limités, n'en accordent au paysan lourdaud et sans culture.

sont que des formes altérées d'anciens maux. Nous savons si peu de chose en ce qui touche la condition sociale des siècles passés qu'il est souvent impossible de dire si quelque fardeau présent ne nous a pas été transmis de la main à la main, pour ainsi dire, par les siècles reculés. Ainsi, pour juger la portée de la maladie corporelle et du crime qui caractérisent notre civilisation moderne, il serait nécessaire de savoir quelque chose de défini quant aux proportions de maladies et de crimes dans les modes primitifs de la société; mais cette connaissance est impossible [1].

Encore une fois, nombre de maux de la vie moderne peuvent en toute confiance être considérés comme accompagnements de bienfaits plus grands. Il y a certains cas où ce rapport est évident, en présence même du mal. L'accroissement du mal est compris, comme on le voit d'un coup d'œil, dans la réalisation d'une certaine augmentation de bien incommensurable. Par exemple, je choisirai le fait que les peines qui accompagnent les injures physiques deviennent plus intenses moins fréquemment on a à les souffrir. Une personne très sensible frémit pour une opération chirurgicale qu'un hardi guerrier sauvage estimerait un rien, et ceci est dû en partie au fait même du peu de fréquence de l'expérience. La familiarité avec la douleur endurcit l'esprit, tandis que, lorsqu'elle est rare et peu familière, nous reculons devant elle.

Dans d'autres cas, l'avantage qui accompagne le mal est moins évident, bien que non moins réel. Par exemple, la tyrannie de la majorité est un mal affligeant dans le siècle actuel; c'est le résultat d'une transmission d'un pouvoir politique et social par une poignée de personnes accidentellement déterminées, à la majorité d'une communauté. Et on peut à peine douter que, somme toute, l'écart de la souveraineté du petit nombre sur la masse et l'acquisition par la majorité d'une représentation adéquate de ses intérêts et de ses désirs sont un

1. Des faits de ce genre ne peuvent encore se léguer, même si nous prenons des communautés contemporaines sans civilisation comme représentant les sociétés primitives; et ceci, comme M. Spencer l'a admis récemment, est un mode très grossier et inexact de raisonnement.

plus grand gain que la tyrannie exercée par la majorité sur la minorité ne peut être un mal. Il est facile à concevoir, bien entendu, que la loi d'une populace insensée pourrait amener des maux pires que bien des oligarchies sagement constituées; mais, à cette objection apparente, la réponse évidente est que le pouvoir placé dans les mains du petit nombre a aussi, on le sait, produit des maux désastreux.

Comme autre exemple d'un mal qui semble se relier à un bien plus grand, je prendrai l'impatience que montrent les gens aujourd'hui de leurs conditions matérielles sociales existantes. Je suis loin de regarder toute cette avidité de l'ambition comme un résultat nécessaire du progrès. Au contraire, elle semble être bien plutôt fille de l'ignorance, de l'illusion et d'une sotte vanité. D'un autre côté, il semble évident que le progrès tend à accroître la tension de la vie, pour ainsi dire, à rendre les hommes plus désireux d'améliorer leur position. Et cette concurrence augmentée a, sans doute, son côté sombre et désagréable. Mais n'est-il pas évident que ces aspirations mêmes doivent leur existence à une augmentation de profit, et une plus grande liberté, à un champ plus vaste pour changer ses conditions d'une manière profitable et aussi un convoitement de savoir quant à ces possibilités? En fait, quand nous considérons combien de maux dans la vie moderne naissent d'un usage insensé et impatient d'un savoir nouvellement acquis, nous pouvons voir quelle grande portion de l'effet désavantageux du progrès dépend directement de la présence d'une certaine somme de bien plus grande encore [1].

En dernier lieu, il est tout à fait important de se demander

1. C'est un fait caractéristique du pessimiste, que de regarder au mal qui accompagne l'arrivée d'un bien plus grand comme un fait remarquable. Ainsi, par exemple, Bahnsen écrit :« Une bonne partie des blessures auxquelles la civilisation progressive se vante d'avoir porté remède ont été d'abord infligées par la civilisation elle-même. » Comme exemple, il indique le fait que les chemins de fer ont tendu à séparer les amis avant de les amener à se réunir, comme si le résultat des chemins de fer, somme toute, n'était pas d'ajouter aux possibilités d'un large commerce social et comme si l'on n'abandonnait pas ses amis pour quelque localité distante s'il y avait là quelque avantage compensateur à s'assurer. (*Zur Philosophie der Geschichte.*)

jusqu'à quel point les formes de misère qui semblent être incidentes à notre civilisation présente sont des facteurs inséparables du progrès. C'est de ce point de vue que nous pouvons nous délivrer le plus effectivement de la dépression dans laquelle la vue des souffrances contemporaines est propre à plonger nos esprits.

En ce qui touche les maux auxquels on a déjà fait allusion et qui accompagnent notre phase présente de l'industrie, les nouveaux modes de labeur pénible que les progrès de l'industrie semblent exiger de la part des producteurs d'un pays, il me semble que le seul moyen qui existe pour qu'un spectateur sympathique échappe à une tristesse d'esprit qui a bien sa raison d'être, c'est de se demander jusqu'à quel point il existe dans les processus du progrès humain en masse quelque moyen d'alléger et d'écarter ces circonstances dégradantes et pénibles.

Si l'impulsion industrielle était la seule force qui *réglât tout* dans le progrès humain, on pourrait concéder que ces maux semblent par leur nature être permanents. Mais il ne suit pas, de ce que le progrès industriel est une des premières conditions du progrès général, ou parce qu'il se trouve être le trait le plus remarquable du développement social au XIXe siècle, qu'il doive toujours se maintenir au premier rang. Les hommes dérivent autre chose qu'un simple accroissement de richesse qui est la condition de toute jouissance. Maintenant, si l'on trouve qu'en poursuivant ce but de la richesse comme seul but de l'existence on court le risque de manquer le réel bonheur de la vie, on voudra, on le suppose, commencer naturellement tôt ou tard à ralentir ses efforts. On doit imaginer aussi que le progrès de l'intelligence amènera les hommes à réfléchir davantage sur les buts de la vie et ainsi servira à corriger une direction si étroite et si erronée de l'effort.

A ceci le lecteur répondra sans doute : « Mais ce n'est pas la matière de choix individuel. L'ouvrier ne peut altérer sa manière de vivre tant que les gages se maintiennent où ils en sont; et l'homme qui exerce une profession, qui travaille durement, qui a juste de la peine à assurer à sa famille une exis-

tence mesquine et un intérieur décent et l'apparence personnelle, est impuissant, tant que la concurrence continue à exercer son plus haut point de pression. »

Cette réponse est très pertinente, et, s'il n'y avait aucune action humaine collective, le mal semblerait impossible à éloigner. Ceci nous conduit au dernier aspect du progrès considéré dans sa portée sur le bonheur humain, l'hypothèse partielle de la poursuite du bonheur humain par une poursuite collective du bonheur général. Nous avons touché au bonheur comme élevant la capacité de l'individu pour le bonheur et comme perfectionnant ses conditions et ses sources externes. Jetons maintenant un coup d'œil sur son effet, en rattachant le bonheur individuel aux buts collectifs de l'action sociale.

Que l'étendue du progrès déjà parcourue se trouve dans la direction de cette poursuite consciente de bonheur, c'est, je pense, un fait indiscutable. Même si nous nous bornons au progrès politique, nous voyons qu'il tend vers ce résultat. Le développement des institutions politiques libres a pour effet, si lentement que ce soit, de fournir une juste représentation des intérêts les plus urgents de tous les membres de la communauté. Ce développement de l'action politique a visé non seulement à écarter les obstacles injustes pour le libre développement de la vie individuelle, tels que les anciens privilèges légaux de classes, aussi bien que les espèces moins apparentes d'injustices, par exemple, la propagation possible à prévenir d'une maladie contagieuse, et ainsi du reste, mais aussi à fournir certaines conditions positives, telles que l'éducation élémentaire, universelle, la vulgarisation des richesses nationales et des trésors de l'art, etc., etc.

Si l'on objecte que ce n'est pas le rôle des gouvernements et des lois de pourvoir à aucune des sources positives du bonheur pour l'individu, cependant l'effet peut être assuré par d'autres moyens. Le développement du sentiment public a servi, indépendamment des actes légaux, à décourager les pratiques préjudiciables au bonheur d'autrui et aussi à encourager les actions qui contribuent à ce bonheur.

Je ne soulève pas ici la question de savoir jusqu'à quel point il est du devoir de la loi ou de l'opinion publique de chercher à régler la poursuite individuelle du bonheur. Personne ne contestera l'assertion que l'un de ces agents ou tous les deux sont mis en jeu en écartant, là où cela est praticable, les obstacles au bonheur, comme aussi en offrant la certitude que tous les individus nés dans la société auront, autant qu'il y est possible, en naissant, un équipement complet pour la vie et le bonheur. Mais, s'il en est ainsi, il semble n'y avoir aucune limite à l'étendue qui est ouverte à l'action collective pour réduire les maux de la civilisation, réparer ses pertes et même pour aider à hâter ses bienfaits. Que le lecteur considère pour un moment le contrôle que la société possède sur les conditions du bonheur dans le pouvoir de régler l'accroissement de population soit par des actes légaux, soit par le sentiment social [1].

Une personne raisonnable mettra-t-elle en doute que la société exerce cette influence et ce contrôle aussitôt qu'elle deviendra profondément convaincue du rapport d'un accroissement imprévoyant de la population avec les maux caractéristique de notre civilisation industrielle moderne? D'un autre côté, est-il douteux que quelque empêchement sera mis au droit de propagation parmi les familles maladives ou criminelles, aussitôt que toute l'importance de la doctrine moderne de l'hérédité aura été saisie par l'esprit national. Quand on comprend bien que, en limitant ainsi le nombre et en perfectionnant la qualité moyenne des gens qui doivent être nos successeurs, nous pouvons ajouter aux possibilités de bonheur pour chaque membre individuel de la postérité, la prédominance d'une quantité très modérée de sentiment altruiste assurera, on le pense bien, l'accomplissement de ces services collectifs.

Si l'étendue de ce souci providentiel, uni pour le bonheur

1. Si une telle idée semble être impraticable et utopique, que le lecteur consulte l'*Economie politique* de J.-S. Mill (Livre II, ch. XI, sect. 4 et 5, et voie combien l'opinion publique même maintenant agit dans certaines sociétés européennes, soit par la loi, soit par la coutume, en empêchant les mariages imprudents et en limitant ainsi la population.

individuel, est vaste et illimitée dans le temps, il semble aussi qu'il est étendu dans l'espace. Cette action collective commence avec la famille, dont tous les membres s'unissent pour avancer la sécurité et le succès de chaque individu. Le même esprit s'affirme maintenant dans la nation comme disposition à considérer et, autant que possible, à remédier à toute injustice et à tout désavantage. Bien plus, il vient de s'affirmer dans un champ plus vaste encore, comme résolution d'assurer les droits de la civilisation à une nation foulée aux pieds dans un pays éloigné par une loi étrangère et despotique. Qui peut déterminer l'étendue du bénéfice qui découle de cette providence humaine internationale, supposant qu'il soit possible de l'établir ?

Je n'entends pas par là que ces bienfaits seront facilement assurés, aussitôt que les impulsions combinées nécessaires seront développées. Je sais parfaitement bien qu'ils ouvrent des problèmes pratiques de la plus grande complexité. Cependant une personne raisonnable ne peut douter qu'on ne puisse faire beaucoup de cette manière. Ensuite, je ne voudrais pas entreprendre de dire à quel moment rapproché seront effectués les résultats de ce contrôle intelligent et bienveillant sur les conditions du bonheur individuel. C'est assez d'avoir montré que le pouvoir de modifier et de perfectionner le lot individuel soit proche ou distant en temps ou en espace, se trouve dans l'action sociale conjointe qui existe déjà comme fait dont le progrès tend distinctement à agrandir le champ. S'il en est ainsi, on peut raisonnablement jeter un coup d'œil en avant, sur une période, quelque distante qu'elle soit, où chaque société (ou quelque confédération de société) s'établira pour corriger un grand nombre de maux, en apparence permanents, de la civilisation, soit en usant tous les moyens possibles et légitimes de limiter la population, soit en assurant pour tous également un plus grand nombre de conditions de santé, et aussi en contrôlant toutes les opérations industrielles, de manière à atténuer les effets cruels de l'inégalité de la fortune et à élever les hommes au-dessus de la nécessité de se livrer à un travail tout à fait fatigant et douloureux.

On verra que cette conception du progrès humain implique la possibilité d'écarter, ou tout au moins de réduire beaucoup, non seulement un grand nombre de maux inséparables d'une civilisation avancée, mais aussi quelques-uns des obstacles au bonheur qui au premier abord semblent être des circonstances permanentes de la vie humaine. Parmi celles-ci, une des plus sérieuses est sans contredit l'effet du tempérament naturel. Aucun médecin ne doute, peu d'autres personnes doutent qu'un tempérament morose se rattache à quelque caractère maladif de l'organisation physique, en d'autres termes, que ce ne soit un phénomène pathologique. A présent, nous savons peu de chose des causes de ces particularités. Cependant il est probable que, comme la science physiologique et la science médicale, qui, hélas ! sont encore dans leur enfance, commencent à prendre part à l'avancement rapide de la science, la connaissance que l'homme a de cette infirmité *naturelle*, comme des formes moins subtiles de la maladie, s'agrandira indéfiniment. S'il en est ainsi toutefois, il est raisonnable de supposer que ce facteur obscur et cependant puissant du bonheur individuel se pourra contrôler jusqu'à un certain point. Au moins les circonstances antécédentes où la production de ce genre morbide de tempérament est certain ou du moins très probable pourraient être définies. Et, s'il en est ainsi, la société pourrait, s'il est nécessaire, s'en occuper avec justice et prévenir un résultat désastreux. Je l'appelle désastreux de propos délibéré, car je suis tout à fait d'opinion qu'un genre d'esprit éminemment irritable et chagrin est un des plus grands, sinon le plus grand obstacle au bonheur humain.

Jusqu'ici, nous avons considéré le progrès comme une généralisation historique et indépendante de la nouvelle doctrine de l'évolution. Voyons maintenant jusqu'à quel point l'idée d'évolution sert à modifier la valeur qui a été ici assignée au progrès.

La théorie de l'évolution nous dit que, par-dessus toutes les influences qui contribuent au progrès, qui sont comprises dans l'accumulation et dans la transmission du savoir et des autres

biens communs de la société, il y a des forces autres, plus vastes, qui sont en jeu dans le mouvement en avant de l'humanité. Bien plus, les opérations mêmes de cette accumulation auraient été impossibles autrement que par ces agents. Dans nombre de sociétés, aucun accroissement dans le savoir, le sentiment moral, etc., ne se peut découvrir, car le progrès historique a ses conditions profondément enracinées, que la théorie de l'évolution découvre et formule pour nous.

Le grand agent qui se cache sous le progrès et le soutient est la lutte pour l'existence et la sélection naturelle des individus qui ont quelque avantage dans la lutte. Pourvu qu'une espèce se multiplie au delà des moyens existants de la vie, et que des individus soient nés avec certaines particularités variables, physiques ou mentales, dont quelques-unes donnent à leurs possessions un avantage pour se procurer les moyens de se soutenir, il suit que ceux-ci vivront au delà des autres et laisseront une progéniture plus nombreuse. De ce procédé constamment renouvelé, qui est singulièrement aidé par la transmission par hérédité de tous les perfectionnements suffisamment fixés de capacités, il résulte un certain mouvement progressif de l'espèce.

Cette lutte a lieu et entre les individus de la même espèce et entre les espèces différentes. Il opère aussi entre les groupes d'individus de la même espèce comme les sociétés humaines. Dans l'homme donc, nous avons à considérer le mouvement en haut comme dépendant d'abord d'une certaine compétition entre les membres de la même société, qui tend à supprimer tous les êtres faibles et inutiles et à assurer un accroissement constant de la moyenne des aptitudes naturelles; en second lieu, d'une compétition extérieure entre les différentes sociétés, grâce à laquelle ceux qui ont des avantages supérieurs tendront graduellement à déplacer les groupes moins favorisés, et ainsi une élévation de l'agrégation des groupes sera réalisée [1].

1. L'effet du conflit avec d'autres espèces, bien qu'incontestablement un important facteur, dans certaines phases inaccessibles du développement humain, n'a pas besoin d'être pris ici en considération.

Supposons, comme il semble indiscutable, que cette opération soit jusqu'à un certain point comprise dans le progrès social, nous avons à nous enquérir de sa portée sur le problème de l'optimisme et du pessimisme. On a dit souvent que la théorie moderne de la sélection naturelle jette une profonde tristesse sur le monde en montrant que tout progrès dans la vie est acheté au prix d'une lutte et d'un échec. D'un autre côté, l'idée d'évolution, en affirmant l'existence d'une direction de bas en haut, dans l'ordre des affaires humaines, semble s'accorder avec une vue assez encourageante du monde. Quelle est la valeur précise de la théorie ?

Personne ne niera que ce principe n'ait son aspect sombre et même effrayant. La vue de la vie humaine, comme produit d'une lutte pénible, de tout progrès comme acheté au prix d'une défaite et de la ruine de tous, à l'exception d'un petit nombre, est au premier abord bien terrible. La première chose qui frappe l'aspect populaire accoutumé à penser au monde comme ordonné pour le bien individuel est la parfaite indifférence de cette loi par rapport aux intérêts de l'individu :

> Dieu et la nature sont-ils donc en lutte,
> Pour que la nature se prête à des rêves si pervers?
> Tant elle semble avoir de soins pour le type,
> Si insouciante de la vie individuelle.

La conservation et le perfectionnement de l'espèce, au mépris de l'individu, semble comme la substitution d'une sorte de but métaphysique pour la providence personnelle d'un être bienveillant. Ainsi donc, le fait qu'il n'y a que le petit nombre qui triomphe dans cette lutte, tandis que la majorité est écrasée, suffit, et, de plus, le petit nombre qui survit prospère et se perpétue dans sa progéniture, obtient cette faveur purement par accident, par quelque caprice d'une variation spontanée et non pas comme récompense de ses propres actes. En dernier lieu, n'est-ce pas un fait terrible que toute vie, y compris celle qui a le succès pour elle, doive sortir d'une lutte, soit le fruit, pour ainsi dire, d'un sol qui doit être constamment humecté de sang ?

N'y a-t-il rien qui vienne alléger pour nous ce spectacle mélancolique ? Peut-être peut-on dire qu'il vaut mieux que l'autre ordre de choses concevable, où les faibles et les incompétents sont préservés, tandis que les forts et les gens utiles seraient sacrifiés ; car, dans ce cas imaginaire, la misère serait perpétuée, tandis que le bonheur deviendrait éphémère. Cependant il n'y a pas grande consolation à retirer de cette réflexion. En fait, bien que chaque individu qui se trouve dans une situation très désavantageuse atteigne comparativement une courte durée d'existence, cependant, puisque la lutte doit être constamment renouvelée, la permanence de la souffrance est impliqué, dans les générations consécutives de la race. La disparition prématurée de l'individu compte pour peu de chose, si un courant de vies ainsi traversées et écrasées accompagne le progrès tout entier. Je concède donc que le progrès, en tant qu'il dépend de la pleine action énergique de la lutte pour l'existence et de la sélection naturelle, ressemble plus à un mal qu'à un bienfait. Il serait assurément meilleur de se passer du développement des formes plus élevées, si ce développement ne peut être acquis qu'au prix d'un conflit aussi cruel et poignant que celui que l'on a décrit.

Cependant une vue calme des faits nous montre que, bien que le progrès puisse s'effectuer de cette manière, il est souvent assuré sans cette somme de souffrance. Même dans le cas des espèces inférieures d'animaux, il semble raisonnable de supposer qu'une certaine quantité de progrès peut avoir eu lieu en l'absence d'une lutte aussi dure. Le fait paraît être que, quand le taux de la multiplication n'est pas élevé, relativement aux moyens d'existence, l'action de la sélection naturelle peut revêtir une forme moins énergique et mieux déguisée. Les faibles tendent à mourir avant les forts et à laisser une postérité plus restreinte, et ainsi le mouvement d'élévation est assuré ; mais la lutte des rivaux ou compétition n'est pas assez vive pour nécessiter la famine ou la destruction des moins favorisés par les plus favorisés. Et il en est de même des individus que des races. Nous pouvons aisément concevoir qu'une espèce

d'animaux puisse, avec des circonstances extérieures favorables, dépouiller graduellement et surpasser en nombre une autre espèce parente sans conflit actuel et sans effectuer son extinction ou même une réduction considérable de l'espèce la moins favorisée.

De plus, on ne peut déterminer jusqu'à quel point le principe de la sélection naturelle a été l'instrument actif de l'élévation graduelle des organismes animaux [1].

M. Spencer a toujours insisté sur l'influence de l'habitude et de la réaction de la fonction sur un organe comme d'une grande cause coopérative dans le perfectionnement de la capacité naturelle d'une espèce, et M. Darwin, dans son dernier ouvrage, est disposé à reconnaître une place importante à cet agent. Suivant ce principe, une espèce atteindrait très lentement jusqu'à un certain perfectionnement de forces, d'intelligence et de capacités générales pour la vie, même en l'absence de lutte.

Dans quelle mesure le développement passé de la vie animale a-t-il été, selon ce caractère mieux gradué et plus pacifique, je n'ai pas la prétention de le dire [2]. C'est quelque chose cependant que de montrer que, moyennant certaines conditions, il est possible. Ce qui nous intéresse actuellement, c'est le progrès de la race humaine, et la question principale qu'il faut poser a trait à l'étendue du principe de la sélection naturelle. La lutte pour l'existence, que l'on vient de décrire, est-elle une condition universelle et nécessaire du progrès humain?

Si nous jetons un coup d'œil sur les premières phases du progrès de l'humanité, il semble que la sélection naturelle y a joué un rôle remarquable. La grande différence entre l'opéra-

1. On a à peine besoin de remarquer que, en tant que le progrès des organismes a été assisté par le choix sexuel, il est dépourvu des sombres caractères que l'on attribue ici au procédé tout entier.

2. Il semble probable que le conflit a été plus dur dans les climats peu cléments, où la nourriture est rare et le maintien de la vie difficile. D'un autre côté, dans des circonstances tout à fait favorables, il peut y avoir eu quelque mouvement de l'élévation de l'espèce, sans aucun des caractères les plus essentiels de la lutte pour l'existence.

tion, dans le cas d'hommes et dans celui des animaux inférieurs, semble être que, tandis que chez les derniers les variations qui fournissent les points avantageux qui doivent être conservés par la sélection naturelle se rapportent à des particularités corporelles, chez les premiers ils concernent des particularités mentales. L'homme, suivant M. Wallace, et M. Darwin paraît accepter cette vue, s'est défait de ce besoin de nouvelles adaptations corporelles, quand son cerveau a atteint une certaine phase de développement, et la supériorité mentale est devenue un équivalent de l'avantage physique. Cependant, bien que ce fait parle en faveur de la dignité de l'homme, conclusion sur laquelle M. Wallace insiste avec quelque chaleur, ce n'en est pas moins un exemple de l'action du conflit et de la sélection naturelle, et, en tant que nous sommes intéressés, c'est à peu près la même chose que les formes premières du progrès.

D'un autre côté, bien que la sélection naturelle puisse avoir fait beaucoup, on ne doit pas oublier que beaucoup des progrès moins rapides de la vie peuvent avoir été atteints, comme j'y ai déjà fait allusion, sans cette lutte pénible et cette dure rivalité qui caractérise l'action la plus énergique de ce principe. On doit aussi se souvenir que les autres forces, telles que la sélection sexuelle et l'habitude, peuvent avoir contribué au progrès humain, même dans ses phases premières. En conséquence, il n'est pas bon du tout de raisonner et de dire que l'histoire la plus ancienne du progrès humain doit être un conte de lutte cruelle et un carnage réciproque.

Si nous revenons aux phases les plus récentes du progrès, au mouvement en avant des sociétés civilisées, nous trouvons que l'action de la sélection naturelle est arrêtée énormément par le développement de certaines impulsions mentales. Ainsi, la lutte entre les individus de la même communauté est limitée et contrecarrée par l'accroissement de la bienveillance et de la sympathie. Toute aide pour les autres limite nettement l'action de rivalité, et ainsi le champ de la sélection naturelle, et toute assistance charitable, en secourant ceux qui autrement succomberaient dans la lutte, tend directement à contrecarrer l'action

de la sélection naturelle. Il est peut-être vrai, comme l'affirme M. Darwin, que la sympathie a été d'abord développée à cause de son utilité pour la société[1]; elle n'en sert pas moins à entraver l'opération de la sélection naturelle comme entre les individus.

Il n'en est pas seulement ainsi; les progrès les plus récents des communautés civilisées ont clairement développé les impulsions qui limitent l'action de la sélection naturelle par rapport aux différentes sociétés. Comme M. Darwin le dit lui-même, « chez des nations hautement civilisées, le progrès continu dépend, à un degré subordonné, du choix naturel, car de telles natures ne peuvent se supplanter ou s'exterminer l'une l'autre comme le font les tribus sauvages. » C'est-à-dire que, après qu'une certaine phase de développement moral et intellectuel est atteinte, les impulsions se manifestent et arrêtent l'action de la lutte, non seulement entre les individus, mais aussi entre les agrégations ou communautés. L'extension des opérations industrielles et le développement du commerce international, l'expansion des sentiments de devoir et de bienveillance au delà des limites de la contrée et de la race, tout cela sert à lier les nations civilisées ensemble par des relations d'amitié.

Il est sans aucun doute vrai que, même dans les communautés les plus avancées, la sélection naturelle joue toujours un certain rôle. Ainsi, toute compétition entre les individus pour la richesse, la position publique, la renommée, sont des exemples qui mettent ce principe en lumière. Semblablement par rapport à toute compétition internationale, dans les découvertes scientifiques, les manufactures, et ainsi de suite.

On pourrait, par conséquent, dire d'une manière assez plausible que le progrès récent parmi les nations les plus hautement avancées est principalement dû à cette somme d'action de la sélection naturelle qui survit toujours. Mais cette affirmation ne pourrait pas, je pense, être sérieusement maintenue, en vue du progrès rapide que quelques-unes des premières

1. M. Wallace pense que la sympathie est un des attributs de l'homme dont on ne peut rendre compte par la sélection naturelle.

nations du monde ont récemment fait. Comme nous l'avons vu même, M. Darwin pense que les dernières phases du progrès sont en partie indépendantes de ce principe. Si nous considérons les nombreuses voies qui traversent et limitent l'action de cette force par les agents d'une civilisation avancée, nous devons, je pense, arriver à la conclusion que le progrès fait dans ces circonstances peut, pour une grande partie, s'attribuer à l'action d'autres forces. Pour citer M. Wallace : « Parmi les nations civilisées au jour présent, il ne semble pas possible pour la sélection naturelle d'agir dans aucune voie, de manière à assurer l'avancement permanent de la moralité et de l'intelligence; car c'est sans contredit le medium, sinon le plus bas, en ce qui concerne et la moralité et l'intelligence, qui réussit le mieux dans la vie et qui multiplie le plus rapidement. Cependant il y a sans aucun doute un progrès — et, somme toute, un ferme progrès et un progrès permanent — et dans l'influence sur l'opinion publique d'une haute moralité, et dans le désir général pour l'élévation intellectuelle; et, comme je ne puis imputer ceci, en aucune manière, à la survivance des plus capables, je suis forcé de conclure qu'il est dû au pouvoir progressif inhérent à ces glorieuses qualités qui nous élèvent si démesurément au-dessus des autres animaux. »

C'est donc, je pense, une juste déduction des faits que de supposer que les phases les plus basses du développement naturel de l'homme ont acquis la coopération la plus énergique de l'agent de la sélection naturelle; les phases les plus élevées sont dans une large proportion à la portée de nos propres actions conscientes. Et il n'y a rien de mystérieux en ceci. La vie consciente, comme tout, ainsi que M. Spencer le démontre fort bien, est simplement une transformation en une forme psychique subjective de procédés qui constituent la vie consciente et purement physique. L'action attentive et délibérée par laquelle un homme se protège lui-même contre les maux lointains est, dans ses traits essentiels, analogue à l'action purement réflexe par laquelle une grenouille décapitée retire sa jambe à l'objet irritant appliqué sur ses nerfs. De même, ce que

la nature ou l'effort mécanique a accompli pour l'humanité collective dans la phase sans réflexion de leur existence, on peut l'effectuer plus tard de soi-même par la pensée consciente et l'effort.

Je soutiendrai donc que l'homme a déjà atteint le point auquel il est capable d'anticiper, pour ainsi dire, l'action de la sélection naturelle, et de diriger pour lui-même son progrès futur. Il est déjà capable de mettre en action les forces qui accomplissent l'ouvrage de la sélection naturelle en s'élevant à un niveau plus élevé de perfection intellectuelle et morale [1]. Voyons comment ceci est possible même à présent, et si les forces à notre disposition contiennent une promesse de produire des résultats même plus grands dans l'histoire future de la race.

Comme je l'ai déjà remarqué, un développement modéré de la capacité du sentiment moral et de la sympathie limite l'action de la sélection naturelle. De plus, ces sentiments, même quand ils sont tout d'abord évoqués par la sélection naturelle, tendent à croître indéfiniment et en intensité et en étendue, par la simple force de l'exercice ou habitude. Maintenant, supposons qu'une certaine quantité de ces impulsions morales soit partagée par la majorité de la communauté et soit fixée et incorporée dans la loi et l'opinion publique, et avec cela un degré correspondant d'intelligence, nous aurons une force capable d'assurer le perfectionnement futur de la communauté dans tous les éléments du bien-être et du bonheur. Aussi sûrement qu'une certaine phase de culture morale et intellectuelle dans la jeunesse conduit à un désir indépendant et à un effort pour un plus ample savoir et une excellence morale, l'obtention par une communauté d'une phase semblable de développement moral et intellectuel sera suivie d'une semblable suite d'effort indépendant. Et, comme sujet d'histoire,

1. Jusqu'à un certain point, il effectue un semblable résultat par rapport à ces animaux qu'il prend sous sa protection. Voyez un intéressan article sur la cruauté envers les animaux par M. Jonathan Hutchinson, dans le *Fortnightly Review* de septembre 1876.

peu de personnes nieront que le progrès récent de notre propre pays dans tout ce qui est bon et a de la valeur est dû en grande partie à l'élévation des forces morales de l'opinion publique comme agent premier de la vie nationale et au perfectionnement constant de ces forces.

En vérité, ceci est en partie concédé par M. Darwin dans la dernière édition de sa *Généalogie de l'homme*, où il cite, en l'approuvant, la vue de M. John Morley que les causes les plus efficaces du progrès semblent consister en une bonne éducation pendant la jeunesse, tandis que le cerveau retient les impressions d'un type élevé d'excellence inculqué par les hommes les plus habiles et les meilleurs, incorporé dans les lois, les coutumes et les traditions de la nation, et mis à exécution par l'opinion publique (p. 143).

Si nous supposons maintenant que cette opinion publique est plus éclairée sur les causes réelles du bien-être physique et moral, et encore plus moralisée de sorte qu'elle embrasse dans l'objet de sa sympathie et de son impulsion bienfaisante, non seulement la génération contemporaine, mais les générations à venir, il est évident, je pense, que nous avons ici une force propre à supplanter dans une large mesure l'action de la sélection naturelle. Ainsi, comme j'y fais allusion, cette opinion publique bien formée pourrait aider à assurer le bien-être perfectionné des générations futures, en cherchant à limiter la population et aussi à écarter les aspects les plus rudes de la compétition. Elle pourrait être amenée à inventer un nouveau système industriel où la compétition, et par conséquent la lutte pour les moyens de subsistance, serait en grande mesure éliminée. En empêchant les mariages imprévoyants, en récompensant toutes sortes d'excellence, cette opinion publique pourrait assurer d'une manière dépourvue de peine les bienfaits que la sélection naturelle amène à la fin comme résultat final.

Si, enfin, nous concevons cette opinion publique étendue d'une seule communauté à une confédération de nations éclairées, nous avons une force qui est propre à mitiger, sinon,

dans une mesure considérable, à écarter l'action de la sélection naturelle par rapport aux communautés rivales. De cette action bienfaisante à longue portée nous avons déjà, comme je l'ai remarqué, quelques exemples, et il me semble qu'il n'y a rien de chimérique dans la supposition que la bienveillance internationale, sagement réglée, peut, à quelque période éloignée, assurer le perfectionnement de la race collective, tout à fait en dehors de la sélection naturelle.

Je ne veux point dire que la sélection naturelle cessera jamais d'être un facteur coopérant au progrès. Cela ne sera certainement pas dans une période que la génération présente puisse distinctement concevoir. Et c'est ma question de savoir même si l'on peut se débarrasser tout à fait d'elle [1], s'il serait bon de le faire. Pourvu, comme il semble certain, qu'elle puisse être dépouillée de ses traits les plus laids, il semblerait que c'est le rôle d'hommes sages que de conserver un agent qui a été si puissant dans le passé pour améliorer l'existence humaine. Sous forme d'une rivalité bienveillante soit entre les individus ou entre les nationalités, cette force peut toujours rester une des causes naturelles les plus utiles à l'humanité. D'un autre côté, si, comme les gens les plus sensés sont disposés à le croire, le socialisme et le communisme contiennent en germe la plus haute conception des relations nationales et internationales, il semblerait que le principe de la sélection naturelle sera borné à une région d'existence très limitée, si, en fait, elle trouve un champ quelconque d'exercice actuel. En ce cas, elle existera simplement comme virtualité, comme une force latente prête à jaillir, et accomplira son œuvre, si à un temps quelconque l'effort humain organisé vient à faillir

1. Il est digne de remarquer que l'effort conscient de l'homme peut être guidé par les résultats utiles de la sélection naturelle. En d'autres termes, il peut exécuter une *sélection artificielle* non sans ressemblance avec elle pratiquée par rapport aux animaux domestiques et aux plantes. Ainsi, il peut chercher par des sanctions sociales à décourager la multiplication des gens inutiles de l'aveu général, sinon d'encourager par des stimulants la multiplication des plus utiles. Qu'une telle suggestion doive paraître maintenant trop arbitraire et proche des tyrannies de la république de Platon, ne prouve pas que ce soit à jamais impraticable.

et si l'homme retombe dans ses habitudes anciennes et moins nobles de pensée et d'action. Qu'un tel déclin soit possible, quand une fois la portion dominante de l'humanité aura atteint la phase de lumières et de dispositions vertueuses ici décrites, je suis loin de le soutenir. En même temps, c'est un hasard parfaitement concevable.

Je pense qu'on admettra donc qu'il n'y a rien dans le principe de la sélection naturelle qui dépossède le progrès humain, considéré comme tout dans le passé et dans le futur de la haute valeur qui lui a été accordée. Même si les stades les plus reculés du voyage humain vers le progrès étaient achevés au prix de beaucoup de peines, cette souffrance est plus que contrebalancée par les amples bienfaits qui ont couronné ces phases les plus récentes.

Il faut dire un mot, comme conclusion, sur les limites du progrès. Il est convenu parmi les historiens et les biologistes aussi que le progrès a jusqu'ici été réalisé seulement à de certaines conditions complexes. Quelles sont ces conditions, il n'est pas aisé de le dire. M. Darwin, dans l'un de ses derniers ouvrages (*Descent of Man*), dit « que le progrès semble dépendre de beaucoup de conditions favorables concourant ensemble et de beaucoup trop complexes pour être saisies ». Sir Henry Maine appelle l'attention sur le fait que la plus grande partie de l'humanité n'a jamais montré le moindre désir que ses institutions civiles fussent perfectionnées, et ceci, comme M. Darwin le remarque, entraîne les difficultés dans la réalisation du progrès. En l'absence de forces, quelles qu'elles soient, qui tendent à rejeter en arrière une communauté, il semble douteux que l'exercice d'une capacité intellectuelle ou autre soit susceptible de produire une légère quantité d'avancement. En tout cas, il est assez certain que jusqu'ici les races ne se sont lancées dans un mouvement appréciable de progrès qu'à certaines conditions toutes spéciales, parmi lesquelles l'influence de la sélection naturelle semble prendre une place éminente.

Quant à la somme de progrès collectif qui a été jusqu'ici atteinte par la race à l'aide de la distribution présente de ses

conditions favorables, notre connaissance est très faible. On dit quelquefois qu'il est douteux que dans les limites de la période historique aucun perfectionnement collectif ait été atteint. Il me semble cependant qu'il est bien certain, d'après la considération des faits de l'histoire seule, qu'une somme de mouvement collectif a eu lieu, et cette conclusion est clairement nécessitée par l'adoption de l'idée que l'histoire humaine n'est qu'une phase d'une évolution vaste et complexe de la vie.

Il y a cependant une autre question : celle de savoir ce que l'étendue future du progrès dans l'espace pourra bien être. Là se trouve, je pense, dans les opérations du contact international, qui se répandent dans un champ de plus en plus vaste, dans notre siècle mobile, la possibilité d'une vaste extension des bienfaits du progrès et une grande accélération de sa rapidité naturelle. Comme les races civilisées s'établissent dans des régions non civilisées du globe, il semble certain que les aborigènes arriérés doivent ou accepter et s'assimiler certains éléments de culture, ou succomber dans la lutte. Des exemples de ces résultats nous sont fournis dans les effets des travaux des missionnaires, par exemple, dans les îles de la mer du Sud, et dans l'extermination graduelle de races en apparence réfractaires à tout progrès, comme les Indiens occupant le territoire qui longe en les bordant les États-Unis. Je ne désire point justifier aucune tentative d'une race civilisée pour chasser et déplacer une race inférieure, et je ne désire pas non plus affirmer que tout contact entre les races civilisées et celles qui ne le sont point a été au profit des premières. Je voudrais seulement enregistrer les effets d'un tel commerce. En vue de ces effets, il ne peut, on le suppose, être douteux que les branches les plus élevées de la famille humaine ont déjà, et auront de plus en plus par la suite en leur pouvoir (pourvu que les motifs acquis soient présents), à étendre les bienfaits du progrès même à ces divisions de la race qui, si ce n'était à cause des influences étrangères, n'aurait jamais atteint les avantages d'une civilisation avancée.

Un examen complet des limites du progrès embrasserait la question de la durée probable du développement humain et dans le passé et dans l'avenir. Voyons jusqu'à quel point la reconnaissance de ces limites affectera la conclusion présente quant à la valeur du progrès.

Par rapport à la limite antérieure, la science géologique ne prétend pas encore, si ce n'est d'une manière conjecturale, assigner la durée de l'existence humaine. Nous pouvons être certains que cette durée est beaucoup plus grande qu'on ne le supposait avant les investigations géologiques. Suivant la vue générale de l'évidence déjà acquise, l'homme doit avoir existé depuis plus de 20,000 ans, et peut-être depuis des centaines de mille ans. Suivant l'évidence négative des annales géologiques, notre espèce ne date pas de plus loin que la période tertiaire, probablement vers la fin de cette période [1].

Tandis que la limite antérieure est très facile à déterminer, la question de la limite postérieure semble être tout à fait insoluble. Suivant les enseignements de la science physique moderne, il y a des agents en jeu qui doivent, dans le cours de longs siècles, non seulement rendre notre planète impossible pour la vie, de quelque genre qu'elle soit, mais encore effectuer la rupture et la dissolution de tout le système solaire. Cependant, autant que je puis le savoir, aucun effort n'a été fait pour assigner, si imparfaitement que ce soit, la date de ces révolutions [2].

Il semble, en vérité, que l'on soit généralement d'accord qu'elles sont très éloignées et peuvent, autant que nous pouvons nous en assurer jusqu'ici, appartenir à un avenir si lointain qu'il est entièrement inconcevable pour nos esprits.

Jetons maintenant un regard sur la portée de ces conclusions vagues sur le problème présent. J'ai concédé que les

1. Pour un abrégé des vues les plus récentes sur l'antiquité de l'homme, voir Hœkel, *Histoire de la création*, vol. II, page 276, etc.

2. Helmholz a, il est vrai, calculé que le soleil est une chaleur qui rayonne avec une telle vitesse que son diamètre diminuera environ d'un vingtième dans le prochain million d'années. Voir un article dans le *Magasin de philosophie*, cité par M. Herbert Spencer dans ses *Premiers principes*, p. 452.

phases passées du progrès humain peuvent avoir été accompagnées de plus de mal que de bien. En même temps, j'ai signalé que ces phases dernières semblent montrer un profit évident pour l'humanité. Si donc on pouvait poser comme probabilité ; que la durée future de notre espèce excédera de beaucoup sa durée passée, nous aurions raison de conjecturer que le progrès, somme toute, est un bienfait grand, incommensurable.

Une autre conclusion semblerait s'ensuivre. Nous avons résolu de mesurer la valeur du monde d'après le sentiment humain. Suivant ce point de départ, on peut dire que le monde est bon, si la somme tout entière de la vie humaine, d'un bout à l'autre de la durée totale de l'espèce, se trouve faire pencher la balance du côté du bonheur. Or j'ai essayé de montrer que, même si la moitié de la vie humaine dans le passé a été un excès de misère, le progrès tend à renverser ce résultat, en accroissant indéfiniment la proportion des heureux sur les êtres malheureux. Si donc on pouvait établir comme probable que la future durée de l'existence humaine est tout à fait incommensurable par rapport à sa durée passée, nous aurions quelque raison d'espérer que, dans sa totalité, elle équivaut à un bien positif. Nous pourrions alors dire que, après tout, la sortie de notre planète de son océan de matière diffuse n'a pas été une calamité cruelle, mais plutôt un événement heureux.

Cependant, pour nos considérations présentes, nous devons abandonner ces raisonnements subtils aux esprits purement spéculatifs. Pour tous les desseins pratiques, la valeur relative de l'existence passée et de l'existence future est une question oiseuse. Si, somme toute, les générations disparues des hommes ont, avec leurs muets compagnons, vécu et travaillé seulement pour moissonner un affreux excès de misère, leurs traits calmes dans la mort ne trahissent aucun sentiment de leur malheureuse expérience. L'histoire est écrite et ne peut pas maintenant être altérée. D'un autre côté, la valeur absolue de l'avenir est un sujet d'une importance suprême pour nos instincts pratiques. Les vies qui sont encore à vivre sont une

réalité, et même pour nous, êtres éphémères, elles semblent de loin faire entendre un cri pour une aide apostolique. C'en est donc assez si, alors que nous jetons un coup d'œil dans les ténèbres du monde à venir, nous pouvons faiblement apercevoir la forme d'un bien qui triomphe sur le mal et triomphe de plus en plus. Une vue si encourageante de l'avenir a, je le suppose, été justifiée par le raisonnement qui précède.

CHAPITRE XIV

LES SOURCES DU PESSIMISME

Résumé de l'argument. — Le méliorisme. — Excellent pour exciter l'effort. — Le pessimisme et l'optimisme encouragent l'indolence. — La genèse de l'optimisme et du pessimisme. A. facteurs internes. — α. Différences fondamentales du tempérament. — 1° Sensibilité inégale pour le plaisir et pour la peine. — Variations temporaires dans *le même* individu. — Variations permanentes parmi les différents individus. — Les tempéraments heureux et malheureux. — Effets d'une sensibilité inégale sur les perceptions et les imaginations accoutumées. — Interprétation psychologique de ces variations. — Action d'un état mental variable. — Tendance spéciale à passer d'un état agréable à un état pénible. — Interprétation physiologique des variations. — Base physique de la tonalité mentale. — Contre-partie nerveuse d'une disposition spéciale pour le plaisir ou pour la peine. — Rapports de telles tendances physiologiques avec celles qui sont au-dessous des degrés d'un tempérament émotionnel. — Conséquences de l'existence des tempéraments heureux et malheureux. — 2° Différences dans le développement volitionnel. — Rapport de la force de volonté avec le tempérament heureux. — Conséquences de la présence et de l'absence du pouvoir volitionnel. — β. Influences psychiques secondaires : 1° Contraste de la nature douce et de la nature irritable. — 2° L'esprit indolent et l'esprit actif. — 3° Le penchant à trouver des défauts. — 4° La disposition à endurer la souffrance. — Rapport de l'ascétisme avec le pessimisme. — 5° Impulsions cachées au-dessous, contraires aux estimations de l'humanité. — Les vues favorables *de la* nature humaine. — La tendance misanthropique. — 6° Influence de l'impulsion du rire sur les idées de la vie et de l'humanité. — Rapport du tempérament optimiste et pessimiste avec celui de l'indifférentisme moral. — Optimisme et pessimisme étroits. — Différences de l'humeur et du tempérament dans la même société et parmi les différentes nations. — B. Facteurs externes : α. Variations de l'expérience individuelle. — β. Variations de l'expérience sociale. — Influence des facteurs externes et internes. — γ. Faits constants dans le monde qui se prêtent aux deux vues opposées. — 1° Le bien et le mal existent chacun en abondance. — 2° Contiguïté du plaisir et de la peine. — C. Facteurs externes et internes dans les vues opposées du progrès. — Résultat de l'examen des sources des croyances. — 1° Chacune d'elles est également irrationnelle. — 2° En partie non réelle et affectée. — 3° Le pessimisme, quand il est sincère et profond,

est un phénomène pathologique. — 4° Notre examen n'exclut pas une estimation approximative du problème. — Autres traits caractéristiques des deux idées opposées. — Application des résultats de l'analyse générale à des manifestations spéciales; explication du pessimisme comme phénomène personnel. — Genèse du pessimisme moderne en tant que phénomène social. — Raisons de mécontentement social dans l'Europe et dans l'Allemagne contemporaine. — Le succès du pessimisme moderne est en partie le résultat de la manière dont il est présenté. — Caractères de la pensée de Schopenhauer. — Son rang littéraire. — Méthode philosophique de Hartmann. — Son amour du mythe. — Son style. — Usages temporaires du pessimisme. — D. Eléments permanents d'utilité dans le pessimisme : 1° Bonne expression d'une expérience émotionnelle permanente. — 2° Comme facteur dans la direction de l'activité sociale. — Impulsions de l'optimisme et du pessimisme ayant leurs racines dans les besoins de la vie sociale. — Fonction du pessimisme dans la propre direction que se donnera la société à l'avenir.

Ayant maintenant terminé notre voyage d'investigation dans les régions quelque peu inclémentes du pessimisme, jetons nos regards sur la route parcourue pour voir quels résultats ont été atteints.

En premier lieu, le pessimisme scientifique et spéculatif est, d'après nos investigations, une doctrine qui n'est point vérifiée et, sous beaucoup de rapports, évidemment inexacte. L'effort pour prouver que la vie humaine est toujours et doit être un excès de misère paraît de lui-même, quand on le considère sous le point d'une calme critique, une doctrine complètement erronée. Au contraire, la vue impartiale des faits de la vie et les enseignements de la science proprement dite nous mènent à croire que le bonheur, interprété dans son sens rationnel, est et a été atteint par une portion de l'humanité impossible à déterminer. Cependant, si même, ce qui est loin d'être probable, on pouvait établir que ce nombre a été fort peu considérable dans le passé, il est certain que le progrès humain tend, quelque lente que puisse être sa marche, à augmenter de beaucoup la qualité du bonheur individuel et à accroître la proportion de ceux qui peuvent l'espérer. Et même, si l'ordre de choses existant et la vie humaine sont limités en durée, la conclusion est, pour tous les desseins pratiques, trop éloignée pour modifier la valeur du progrès. Autant que nous le pouvons voir, le monde se mouvera sur les « rainures circu-

laires du changement » assez longtemps pour que l'humanité élève indéfiniment sa condition et pour qu'elle s'assure, et même assure, à un moindre degré, aux besoins des animaux inférieurs qui sont sous sa protection, un genre de vie qui, quoique bien éloigné d'être un état de bonheur extatique, sera considéré par les personnes sérieuses comme ayant une valeur réelle et même une haute valeur.

Maintenant, cette conclusion me semble fournir une base appropriée pour la pratique. Elle nous présente un but nettement visible et possible à atteindre, vers lequel nos efforts peuvent raisonnablement se diriger. Si même on pouvait montrer qu'il est vain jusqu'ici pour l'individu de viser à son propre bonheur, il reste l'alternative d'ériger le bien futur du genre humain en but pour l'effort de la vie. Que cela soit possible, qu'on puisse, quand la disposition émotionnelle convenable est cultivée, en faire le mobile capital de la vie, peu ou point de personnes le nieront. On peut répéter aussi que, là où existe ce type bienveillant et élevé d'esprit, le but auquel on vise est de nature à assurer à l'individu lui-même une certaine quantité de bonheur, si modérée qu'elle soit.

Notre ligne de raisonnement nous fournit donc une conception pratique qui se trouve comme moyen terme entre les extrêmes de l'optimisme et du pessimisme et qui, pour employer une expression dont je suis redevable à notre meilleure femme auteur et philosophe vivante, George Eliot, peut très convenablement s'appeler le *Méliorisme*. Par là, je veux dire la foi qui n'affirme pas simplement notre pouvoir de *diminuer* le mal, — ce que personne ne met en doute, — mais aussi notre habileté à accroître la somme du bien positif. C'est en vérité seulement cette dernière idée qui peut réellement stimuler et soutenir l'effort humain. Il se pourrait, si l'on ne devait pas se débarrasser de la vie, que nous soyons amenés à travailler afin de réduire au minimum un excès inévitable de misère. Mais, comme je l'ai déjà laissé entendre, le pessimisme semblerait dicter aux hommes sages la conclusion la plus rapide de la vie, et de la leur propre, et de la vie de ceux dont ils ont quelque

souci. Le méliorisme, d'un autre côté, échappe à cette conclusion finale contradictoire de la théorie de la vie. En reconnaissant la possibilité du bonheur et la capacité pour chaque individu de faire consciencieusement quelque chose pour accroître la somme totale du bien-être humain présent et futur, le méliorisme nous donne une croyance pratique suffisante pour inspirer un effort ardent et prolongé. Des existences nourries et fortifiées par cet idéal ont été vues et peuvent encore se voir parmi nous, et la production, ne fût-ce que d'un seul exemple, suffit à prouver la justesse de cette croyance.

Le méliorisme est donc propre pour stimuler l'effort humain et a donc ainsi toutes les qualités d'une conception pratique. En cela, il me semble qu'il est de beaucoup supérieur au pessimisme et à l'optimisme. On n'a pas besoin de prouver que le pessimisme peut paralyser l'effort. Schopenhauer prêche le calme comme la seule fin possible pour l'homme sain d'esprit, et Hartmann ne réussit qu'en apparence à fournir un stimulant à l'action au moyen des boutades les plus bizarres de la fantaisie métaphysique. Le fait que ni Schopenhauer, ni Hartmann, ni aucun autre pessimiste, ne se sont abstenus d'une manière conséquente de rechercher tout le bien illusoire de la vie, montre simplement que les hommes sont souvent plus sages (et aussi meilleurs) que leurs croyances.

Le pessimisme vaut-il mieux? Au premier aspect, il se pourrait bien que ce fût une image couleur de rose de la vie qui nous inciterait le plus à faire un effort. Si le jardin de la vie est rempli de fruits délicieux et de fleurs odorantes, il semble qu'il y a là la plus forte de toutes les séductions pour s'avancer et cueillir le plaisir et pour inviter les autres à nous accompagner, et il n'y a point de doute que l'optimisme ne comporte en lui et même n'encourage un genre facile et agréable d'activité. D'un autre côté cependant, il me semble tendre à affaiblir et à paralyser toutes les variétés les plus élevées et les plus ardues de l'effort humain. Si tout est comme cela doit être, si « tout ce qui existe est bien », si les hommes, après tout, atteignent le bonheur, et si tout mal n'est que le froid marchepied que nous devons

toucher un moment avant de nous plonger dans les flots délicieux de la félicité, la question suivante se présente naturellement : « Qu'ai-je besoin de me donner de la peine pour mes propres intérêts ou ceux d'autrui ? » Isolément, le calviniste, qui est intimement certain que son éternel bien-être est sauf entre les mains de Dieu, a un puissant motif de paresse *morale* et spirituelle, et, si un grand nombre de calvinistes éminents ne sont pas tombés dans cette paresse, c'est parce qu'ils n'ont pas complètement réalisé la conséquence logique de leur croyance ou parce que les saines impulsions morales étaient déjà trop profondément fixées comme habitude pour être modifiées par de nouvelles croyances. De sorte que, comme bien l'on *pense*, la race humaine, si elle était une fois portée à croire en l'excellence nécessaire et en la perfection de la vie, se relâcherait promptement des genres les plus élevés d'effort *moral* [1].

Ce qui précède s'applique seulement à la forme la *moins* parfaite d'optimisme. Si d'un côté nous formons un optimisme pratique et disons que la vie est aussi bonne que possible, pourvu que nous en tirions le meilleur parti, ce qui semble être la croyance pratique des meilleurs chrétiens, nous atteignons sans aucun doute une idée très encourageante pour un effort. Logiquement parlant, elle semble en vérité fournir le plus ferme de tous les principes pratiques convenables. Cependant, en fait, on ne saisit pas facilement la conséquence logique convenable de ce principe. Les influences qui encouragent la paresse par rapport à tous les genres les plus élevés d'effort sont si nombreuses et si puissantes que toute doctrine *autoritaire* qui semble la favoriser est saisie avec avidité comme justification. Or rien n'est plus naturel que la marche de cette proposition : « Tout est bien, pourvu que je joue mon rôle, » vers la même proposition dépouillée de la restriction. L'idée importante est toujours la justesse et l'excellence des dispositions du monde en masse; et, quand ceci est profondément fixé dans

1. Que le lecteur se reporte à l'éloquent essai posthume de J. S. Mill sur la nature pour voir comme une admiration superstitieuse du cours spontané des choses a tendu à retarder l'effort humain.

l'esprit, l'activité est apte à perdre son principal ressort. Et c'est ainsi qu'il arrive que tant de chrétiens, bien que théoriquement dans l'obligation de s'efforcer, sont empêchés, dans la pratique, d'agir ainsi.

Nous avons atteint maintenant une conclusion qui s'écarte énormément de celle du pessimisme moderne, même si elle échappe à l'autre extrême d'optimisme aveugle. C'est incontestablement une conclusion très imparfaite, et peut-être la preuve émise ici en sa faveur semblera à peine convaincante aux esprits de la classe la plus sceptique. De telles personnes ont coutume de considérer toute recherche de la valeur du monde comme oiseuse et indigne du sage. Prendre la vie comme elle est et en tirer le meilleur parti possible, voilà ce qui peut bien sembler le rôle d'un esprit sensible, sinon d'un esprit philosophique. Cette attitude de l'esprit est bien représentée par Voltaire à la fin de *Candide*. Travaillons sans raisonner, dit Martin, c'est le seul moyen de rendre la vie supportable; et plus loin Candide, en réponse aux amusants sophismes optimistes de Pangloss : « Cela est bien dit, mais il faut cultiver notre jardin. » D'un autre côté, tous admettront que la même idée de valeur dans l'existence, si elle est atteinte par de sages méthodes de réflexion, ajoutera beaucoup aux forces motrices qui soutiennent notre action. Je me suis efforcé d'obtenir ce résultat. Quant à sa valeur logique, je dois maintenant laisser mes lecteurs en décider.

En terminant notre examen du pessimisme, il n'est peut-être pas inutile de nous arrêter pour quelques instants sur quelques-unes des influences qui semblent lui avoir donné naissance et entretenir la croyance en général et aussi de lui avoir prêté une si grande utilité au jour présent. Les croyances optimistes et pessimistes, comme bien d'autres, sont en partie le résultat d'impressions externes et en partie de dispositions internes. Si les impressions externes étaient la seule source de ces doctrines, il serait difficile de voir comment elles peuvent être si irréconciliables. De plus, comme nous l'avons vu, ni l'optimisme ni le pessimisme ne peuvent prétendre être une

croyance strictement logique, c'est-à-dire le pur résultat de l'observation et de l'induction. Et cependant la circonstance que l'optimiste et le pessimiste en appellent aux faits rend probable l'idée que l'entourage, aussi bien que l'organisme individuel, joue un rôle dans la production de ces opinions. En fait, puisque ce sont des croyances qui concernent le monde externe par rapport aux sentiments humains, il semble évident que les hommes doivent être arrivés à l'aide de certaines perceptions. Jetons un regard sur chacun de ces facteurs, en commençant par le facteur interne.

La première question qui s'impose ici d'elle-même, c'est de savoir si le plaisir et la peine comme modes de sensiblilité primaire sont dans un rapport constant par rapport l'un à l'autre. Par sensibilité primaire, je veux dire la sensation dans son sens le plus étroit, ou ce mode de plaisir et de peine qui dépend directement et exclusivement d'une stimulation nerveuse, et n'implique aucune action mentale antérieure, telle que le plaisir et les peines du souvenir et de l'imagination. Est-ce que le plaisir et la peine surgissent et coulent uniformément, de telle sorte qu'une personne spécialement sensible au plaisir doit dans une même proportion être semblable à la peine? S'ensuit-il, parce qu'un homme souffre par exemple quand il subit une opération chirurgicale, qu'il est capable de puissance dans la même proportion?

Le simple rapport entre la sensibilité pour le plaisir et pour la peine semble être communément considéré comme évident de lui-même; cependant on peut raisonnablement en douter, je pense. Nous supposons que le plaisir et la peine sont deux modes opposés de sensation, comme celle du blanc et du noir; cependant la ressemblance entre les deux cas n'est pas parfaite. Le plaisir et la peine ne sont pas des sensations corrélatives d'un organe isolé, comme la lumière et l'obscurité, le doux et l'amer. Ce sont des modes universels de sentir qui s'étendent d'un bout à l'autre de notre vie sensible et émotionnelle. Il est incontestable que ce sont deux choses opposées. Personne ne voudra reconnaître qu'une certaine

quantité de peine est le contraste exact d'une semblable quantité de plaisir. Que, de plus, il y ait quelque connexion générale imparfaite entre eux, c'est aussi un fait indéniable. J'entends par cette connexion que, dans une certaine classe d'esprits connus sous le nom de tempéraments émotionnels, la haute sensibilité pour le plaisir va toujours de pair avec la haute sensibilité pour la peine, tandis que, dans une autre classe, le lourd tempérament phlegmatique, un mélange des deux sensibilités peut s'observer; cependant il ne s'ensuit pas que le plaisir et la peine doivent uniformément varier dans la même proportion.

Un peu de réflexion sur les changements de sensations que nous éprouvons tous par suite des conditions changeantes physiques et mentales suggère la probabilité d'une indépendance partielle de ces deux modes de sensibilité. Il y a des temps et des circonstances où nos peines semblent l'emporter sur nos plaisirs; les impressions qui sont d'ordinaire agréables deviennent indifférentes, et celles qui en d'autres temps sont seulement légèrement pénibles croissent de même en intensité. En d'autres termes, toute l'échelle de la faculté de sentir est légèrement entraînée vers le pôle défavorable. En d'autres moments, l'effet exactement opposé se produit : les impressions pénibles subissent une certaine décroissance dans leur intensité accoutumée, tandis que les impressions agréables témoignent d'un accroissement correspondant. Du moins, ceci semble être la plus simple manière d'exprimer ces changements de sentiment dont nous sommes au fait quand nous passons d'un ton joyeux d'esprit à la dépression, et *vice versa*.

Une loi semblable de variation se découvre à nos yeux quand nous observons la différence de sensibilité parmi les différentes personnes. Le jugement populaire distingue l'esprit joyeux de l'esprit morose comme tempérament heureux et malheureux. Et cette phraséologie semble favoriser la supposition qu'il y a une différence radicale dans les capacités fondamentales de l'esprit par rapport au plaisir et à la peine. Une observation attentive semble prouver complètement que l'idée populaire qu'il y

ait des gens plus ou moins sensibles au plaisir, et semblablement pour la peine, est ici, comme je l'ai déjà remarqué, un fait indiscutable. Ce que nous avons à considérer maintenant, c'est une autre distinction quant à la forme que les variations de la sensibilité sont aptes à revêtir dans certains cas. Nous connaissons tous des gens qui semblent être plus sensibles au plaisir qu'à la peine ou réciproquement. La différence se résout en un accroissement d'intensité dans une classe de sensation et d'un abaissement correspondant dans l'autre classe. Ainsi, dans le cas d'un esprit qui répond plus spécialement à la stimulation agréable, les plaisirs sont plus intenses, les peines le sont moins que dans le cas du type d'esprit opposé.

Supposons maintenant l'existence d'une constitution mentale moyenne, où la moyenne des intensités des classes variées de plaisir et de peine sont à peu près également ressenties, l'un de ces modes de sensation étant juste aussi désirable ou attrayant que l'autre est répugnant [1]. Nous pouvons dire que quelques personnes s'écartent de cet idéal moyen dans la direction d'un excès de plaisir sur la peine, d'autres dans la direction d'un excès de peine sur le plaisir.

Nous pouvons maintenant passer de la forme élémentaire ou primaire de la sensibilité à quelques-unes de ses manifestations supérieures. Les plaisirs et les peines qui sont le résultat de la perception ne dépendent pas exclusivement de ce que je dois appeler, faute d'une meilleure expression, la correspondance immédiate de l'esprit aux stimulants physiques. Ils ne sont pas, comme les simples sensations, le résultat immédiat et nécessaire d'actions externes. Ils impliquent la réaction de l'attention et aussi la coopération des processus intellectuels (mémoire et imagination). Par là, ils sont jusqu'à un certain point sous le

1. Ceci doit, bien entendu, être pris comme une hypothèse très abstraite et très imparfaite. Le rapport de la moyenne du plaisir et de la moyenne de la peine varie en chaque cas suivant la classe de capacité choisie (exemple : les sensations de la vue ou du goût). Une approximation plus rapprochée d'un type fixé pourrait s'obtenir en supposant un tempérament moyen où les degrés minimum et maximum de plaisir et de peine se neutralisent exactement.

contrôle de la volition. Nous ne parlerons tout à l'heure. Pour le moment, nous avons simplement à noter l'action des inégalités de sensibilité pour le plaisir et la peine déjà décrites.

Là où le plaisir comme sentiment primaire ou sensation est plus intense que la peine, il restera un élément d'impression plus fort dans la région des idées [1]. Nous nous en souviendrons mieux, et nous l'imaginerons mieux que son opposé. Un résultat correspondant doit s'ensuivre quand la peine est une sensation plus intense que le plaisir. Voyons maintenant comment cela affectera la qualité émotionnelle de nos perceptions; supposons que deux objets dont l'un a des associations agréables et l'autre des associations désagréables (d'une valeur à peu près égale, positive et négative, pour notre tempérament moyen) se présentent simultanément aux yeux d'une personne douée d'une sensibilité primaire spéciale pour le plaisir. L'idée des sensations agréables suggérée par le premier objet reviendra avec une plus grande vivacité que celle des sensations pénibles suggérées par les secondes. Par suite, le premier objet fera une impression plus forte sur la conscience, attirera plus puissamment l'attention que le second et atteindra ainsi une réalité qui fait défaut à l'autre. Un semblable résultat se présentera évidemment au cas du type d'esprit opposé.

Voilà quel est le résultat de la différence de la sensibilité primaire pour le plaisir et la peine, mais on peut observer plus que cela. Un objet qui n'est que peu agréable, dans le cas d'un esprit heureusement constitué, peut l'emporter dans cette compétition pour l'attention sur un objet beaucoup plus désagréable. Comment cela se fait-il? Une autre différence doit nécessairement être recherchée : non seulement le tempérament mental heureux signifie un certain déplacement de l'échelle de sensations de plaisir et de peine dans la direction favorable et implique une tendance spéciale de l'esprit pour passer dans un

1. Je fais ici abstraction de la circonstance de la fréquence relative, et je suppose que l'excès de plaisir (tel qu'il est ci-dessus défini) implique une prépondérance de la somme de la jouissance sur celle de la peine correspondante.

état de sentiment agréable. Là où, comme dans le cas de la perception visuelle, nous sommes en grande mesure libres de répondre ou de ne pas répondre à une stimulation externe donnée, il se présente à nos yeux une autre différence par rapport aux attractions relatives du plaisir et de la peine. L'esprit peut trahir ainsi une affinité naturelle pour ainsi dire pour le plaisir plutôt que pour la peine, et *vice versa*.

Nous n'avons plus qu'à faire un pas pour voir que la pure action des facultés reproductives et imaginatives sera à un degré plus avancé dominée par les différences de sensibilité individuelle que l'on vient de signaler. Quand nous pensons au passé ou nous imaginons l'avenir avec une attention tout à fait détachée des liens des objets présents, l'esprit heureux penche naturellement vers un ordre agréable de pensées.

Et l'intensité spéciale et l'impressionnabilité des plaisirs primaires, et la facilité propre à l'esprit de tomber dans un mode de sentir agréable, serviront, à part de tout acte de volition, à entraîner l'imagination vers la région agréable de l'expérience. La même chose est vraie, *mutatis mutandis*, du caractère malheureux de l'esprit. Cherchons à formuler ces faits du mieux que nous le pouvons, au point de vue psychologique, en les réduisant à leur plus simple expression. Le plaisir et la peine sont des modes du sentiment ou de l'émotion. Nous devons donc espérer comprendre ces différences avec l'aide des lois de notre vie émotionnelle en général.

C'est une simple loi de cette vie que toute variété particulière d'émotion, telle que l'amour ou la colère, quand elle se présente à notre esprit, tend à se conserver et à augmenter d'intensité [1]. Quand il est excité par un mouvement d'affection vers une personne, l'esprit est disposé à continuer à sentir dans cette voie particulière. Par suite, de nouveaux courants de sentiment, qui sont propres à s'unir et à augmenter le sentiment originaire, sont les bienvenus, tandis que l'on exclut tous les courants opposés. De là aussi vient que les idées qui sont propres

1. Dans de certaines limites, bien entendu, puisque chaque condition émotionnelle a son maximum de durée; après quoi vient l'épuisement.

à exciter les premiers courants sont favorisées, tandis que celles de nature à éveiller un sentiment discordant rencontrent de l'opposition dans la rivalité de la reproduction par association. Pour en revenir à l'exemple d'un ami affectueux, le sentiment existant altère toutes les idées des qualités aimables et estimables dans la personne en faveur de qui elles sont entretenues et repousse toutes les suggestions de caractères pen aimables ou odieux. Est-il possible de ranger les différences de sensibilité pour le plaisir et la peine sous ce principe? Cela me semble possible en très grande partie.

Le tempérament heureux semble reposer sur un fond constant de sentiments agréables. Ce fonds est communément désigné sous l'expression de « ton heureux » ou « bonne humeur ». De même, le tempérament malheureux comprend probablement un ton perpétuel de sentiment légèrement pénible ou désagréable; le facteur peut, d'une manière plausible, être regardé comme correspondant à une forme permanente d'émotion d'un certain genre. De ce point de vue du sujet, il semble découler deux résultats. D'abord la masse sous-jacente de sentiment vague, qu'elle soit favorable ou défavorable, en se combinant avec le résultat des stimulants externes, produisait cette direction de l'échelle des sensations définies de plaisir et de peine, soit vers le pôle favorable, soit vers le pôle défavorable, que l'on a décrite ci-dessus [1]. Ainsi, par exemple, l'homme doué d'un flux de sentiment heureux intense réaliserait une beaucoup plus grande intensité de plaisir des diverses impressions d'un magnifique paysage qu'une personne dépourvue de ce facteur interne et préexistant.

Il y a plus, supposons que cette différence de tempérament consiste dans la possession d'un fonds permanent de matière première de sentiment agréable ou désagréable, nous pouvons expliquer la facilité spéciale qu'a l'esprit de passer de l'un à

1. On pourrait supposer que ce facteur constant servirait à rendre plus intense la valeur de la classe opposée de sentiments comme modes de changement et de contraste. Cet effet est probablement produit; cependant il doit évidemment avoir moins d'influence que l'effet favorable décrit dans le texte.

l'autre de ces modes opposés de sentiment. Puisque ce fond serait un équivalent d'une émotion spéciale, il tendrait à favoriser le développement des sentiments définis du même ordre. Ainsi le fait de sentiment agréable attirerait les sensations agréables ou les émotions de toutes sortes (et les idées qui les accompagnent), juste comme un sentiment d'amour, une fois présent, attirerait de nouveaux genres de cette émotion et des sentiments analogues; semblablement, le fonds de sentiment désagréable servirait comme force d'attraction par rapport à toutes les sensations pénibles éveillées par des objets externes évoquées par le libre jeu de l'association des idées.

Il semble donc possible d'attribuer d'une manière hypothétique tout au moins une grande partie de cette affinité naturelle spéciale de l'esprit pour le plaisir et pour la peine à l'action d'un fonds permanent de conscience émotionnelle mal discernée. Cependant cette idée sera à peine satisfaisante pour tous les phénomènes. Il semble au moins probable qu'il y a là une force mentale supplémentaire à l'œuvre. Cette force, on peut aussi la découvrir en se rapportant aux lois générales des phénomènes émotionnels. Une variété particulière d'émotion, disons la peur ou la crainte, est favorisée non seulement par une excitation préexistante de ce sentiment, mais aussi par ce que nous devons appeler sous un point de vue psychologique une disposition permanente latente. Éprouver de la crainte à ce moment particulier, c'est là une chose rendue facile soit par le fait que nous venons justement de l'éprouver ou par l'existence d'un penchant naturel ou acquis à la timidité. Grâce à ce penchant, tous les objets propres à éveiller cette émotion auront un avantage dans la lutte pour l'attention externe de l'esprit. De même encore, tous les souvenirs et toutes les imaginations ayant ce rapport avec le sentiment tendront à prévaloir sur ceux qui n'ont point ce rapport.

Appliquons cette idée au plaisir et à la peine. Le tempérament heureux comprend probablement non seulement une influence permanente pour la sensation agréable sous forme d'un fonds actuel de sentiment agréable, mais aussi une adap-

tation de l'esprit à ce mode de sentir. Les objets agréables arrêtent l'attention d'une telle personne, et des images agréables remplissent sa conscience, réfléchies partiellement, parce que son esprit est naturellement disposé à tomber dans cet état agréable plutôt que dans la condition opposée. C'est par une semblable explication qu'on se rendra compte de la facilité qu'a l'homme d'un tempérament mental malheureux à tomber dans des sentiments douloureux, comme les sentiments d'ennui, de dégoût, de crainte, etc.

Passons maintenant à l'autre côté, au point de vue physiologique de ces phénomènes. Malheureusement pour notre dessein actuel, la physiologie moderne a fait peu de chose pour assigner les équivalents physiques des différences bien marquées de disposition mentale. La vieille doctrine du tempérament physique d'après lequel les particularités de la constitution physique de l'homme, aussi bien que celles de sa disposition mentale, étaient rapportées à des proportions variées de certains fluides (comme on le voit par les termes : sanguin, colérique, phlegmatique, mélancolique, etc.), est abandonnée. La classification phrénologique est aussi rejetée par les meilleures autorités. On a fait peu ou presque rien pour substituer une doctrine nouvelle et plus scientifique des dispositions mentales. Dans cet état de choses, nous devons, cela est clair, avoir recours à de vagues conjectures.

En tant que les tempéraments heureux et malheureux reposent sur un fonds de sentiment, on peut avec quelque probabilité rapporter cet effet à l'action combinée des fibres sensibles qui rattachent le cerveau aux organes corporels. Les sensations du système ou sensations organiques qui naissent des états simultanés de différents organes, digestif, respiratoire, etc., semblent, comme le professeur Ferrier l'a récemment signalé, être la base de notre vie émotionnelle. Quand la condition de ces organes est saine et que leurs fonctions sont vigoureuses, leur résultat psychique est une masse indistincte de plaisir. Quand la condition de ces organes n'est pas saine et que leurs fonctions sont faibles ou entravées, le résultat psychique est

une masse analogue semblable de sentiment désagréable.

Dirigeons maintenant notre esprit vers l'autre manière d'envisager les particularités du tempérament émotionnel heureux ou malheureux, c'est-à-dire alors qu'on le considère comme une disposition spéciale à passer du plaisir à la peine ou de la peine au plaisir. Ici, le fait de la connexion physique et mentale nous met à même de donner une signification tangible à l'expression tendance ou disposition. Nous pouvons sûrement conclure qu'elle consiste en certaines particularités du système nerveux à la suite desquelles les nerfs réagissent beaucoup plus facilement dans un mode d'action agréable que dans un mode d'action pénible.

En quoi consistent ces différences de structure? Si nous connaissions exactement le substratum nerveux des fonctions agréables et pénibles, nous pourrions répondre à cette question. Si par exemple toute stimulation pénible implique (comme quelques personne le soutiennent) un excès d'action nerveuse, on pourrait affirmer d'une manière assez plausible que la sensibilité morbide spéciale pour la peine, qui est le trait caractéristique du tempérament malheureux, se relie à un manque d'énergie nerveuse par suite de quoi les excitations deviennent excessives et épuisantes à un plus haut degré et plus tôt qu'elles ne le feraient autrement. Si d'un autre côté, comme le disent d'autres auteurs, la peine naît d'une forme particulière d'excitation, par exemple, un mode brisé et sans rythme de vibrations moléculaires, on peut supposer que dans l'organisme nerveux du tempérament malheureux les éléments premiers sont arrangés de sorte ou ont une forme telle (peut-être comme conséquence d'une nourriture défectueuse) qu'ils saisissent plus facilement ce mode peu favorable de mouvement. Jusqu'où telle ou telle de ces deux hypothèses ou toutes les deux sont-elles actuellement comprises dans le problème? C'est ce que pour l'instant nous laisserons de côté sans en décider.

Il serait bon de dire quelque chose de ce qui concerne le rapport de ce contraste du tempérament heureux et malheu-

reux avec les autres différences bien reconnues de la disposition émotionnelle. J'ai déjà laissé entendre qu'un tel contraste existe entre l'esprit alourdi et l'esprit sensible, c'est-à-dire entre l'esprit lent à ressentir soit le plaisir soit la peine, et qui n'est que peu excité par l'un ou par l'autre, et l'esprit qui est vivement excité. Ce contraste coïncide assez exactement avec celui du tempérament émotionnel et du tempérament non émotionnel ou du tempérament excitable et de celui qui ne l'est pas. Puis cette différence dépend évidemment de quelque point de dissemblance dans le système nerveux. Est-il possible de définir ces particularités de l'organisation nerveuse?

Dans un essai ingénieux sur le tempérament, récemment publié dans un volume de conférences par le professeur Henle, le célèbre anatomiste de Göttingen, cette différence se relie à la présence et à l'absence d'un certain ton dans les nerfs sensibles. Il est connu que les fibres motrices du système nerveux sont dans un état permanent de stimulation nommé tonicité. De même, Henle suppose que les fibres sensibles, antérieurement à la stimulation externe, ont dans un organisme nerveux robuste une certaine mesure de stimulation interne. Comme conséquence, il en déduit logiquement que cette constitution éprouverait à un plus haut degré l'excitation de tout stimulus externe donné qu'une constitution privée de ce degré de tonicité. Il semble impossible, dans l'état présent de nos connaissances physiologiques même au point de vue de l'hypothèse acceptable de Henle, d'assigner le rapport précis de l'échelle des tempéraments par le degré d'excitabilité émotionnelle en général, et de l'échelle constituée par le degré de sensibilité spéciale pour le plaisir et la peine. Que chacune existe, cela semble certain. Je ne doute pas que la contre-partie physique de chacune ne puisse être atteinte. Dès maintenant, nous pouvons vaguement concevoir comment un organe peut varier soit dans le degré de son activité en général, ou dans l'intensité relative de ses différentes fonctions. Toute tentative pour assigner la connexion entre ces fonctions serait prématurée [1].

1. Henle (*op. cit.*) ne reconnaît aucun contraste de tempérament repo-

Je suis disposé à regarder ce contraste du tempérament émotionnel comme la cause psychologique la plus profonde des croyances opposées de l'optimisme et du pessimisme. Il est évident que, si ce contraste existe, il doit affecter tout d'abord la valeur de la vie. Deux personnes, dont l'une est beaucoup plus sensible pour le plaisir et beaucoup *moins sensible* pour la peine que l'autre, éprouveront évidemment, dans des circonstances externes semblables, des quantités différentes de bonheur et de misère. De plus, si, comme je suis disposé à le concéder, les quantités de joie et de douleur dans la vie humaine, en tant que déterminées par les conditions externes, sont fréquemment approximatives, il s'ensuivra qu'une différence de tempérament telle que celle que j'ai décrite pourrait bien à elle seule suffire à donner une valeur opposée à un ordre semblable d'événements dans la vie la rendant positive pour une personne, négative pour une autre.

Cette différence du tempérament a cependant un autre effet. Il ne fait pas qu'altérer l'objet que l'on a à estimer, il affecte le jugement par rapport à cet objet. On s'en apercevra en se reportant pour un moment à l'action de cette influence telle qu'on l'a ci-dessus décrite. La sensibilité spéciale pour le plaisir se manifeste par la facilité à concevoir des expériences agréables plutôt que pénibles et à y rester. Maintenant le jugement de la vie par chaque personne repose sur une

sant sur une sensibilité inégale pour le plaisir et pour la peine. Il semble en ceci suivre Lotze par opposition à Kant, Jean Müller et autres. Selon cette vue, le tempérament mélancolique diffère du tempérament *sanguin*, non par un penchant vers une seule espèce de sentiment, mais par une disposition à une manière persistante de sentir profondément en général. Henle semble attribuer la tristesse de cette sorte d'esprit à une faiblesse relative de mouvement volontaire comparée au mouvement émotionnel grâce auquel il a à se dispenser des résultats adoucissants et bienfaisants des mouvements volontaires (comme de serrer les poings dans la douleur.) Il me semble que c'est là une explication très inexacte de tout ce que signifie un tempérament heureux. J'admettrai que la persistance d'esprit, et quant aux sentiments et quant aux idées, peut grandement favoriser une sombre conception des choses, lorsque soit un penchant spécial pour le sentiment pénible existe, ou quand l'effet dominant des circonstances externes est un effort attristant; mais il ne suffit pas à lui seul pour expliquer pourquoi, par exemple, on tend à la tristesse même au sein de circonstances favorables.

vague représentation des aspects qui font le plus d'impression et qui sont les plus durables de son expérience. Dans la même mesure où les dispositions à jouir amènent une sélection d'objets agréables et d'événements de ce genre dans un coup d'œil rétrospectif sur toute petite partie de la vie, elle conduira à la sélection d'éléments de bonheur plutôt que de malheur dans une revue de la vie tout entière. De cette manière le jugement sur la vie formé par une personne d'un heureux tempérament sera même plus favorable que les expériences elles-mêmes, bien que celles-ci aient déjà été rendues favorables par le jeu des mêmes forces émotionnelles. La même ligne d'observation s'applique clairement au cas d'un tempérament malheureux. L'optimisme et le pessimisme ont donc leurs plus profondes racines psychologiques dans des différences de sensibilité. Cependant ce ne sont pas là les seuls facteurs internes. D'autres influences mentales coopèrent à trouver le jugement dans telle ou telle direction.

Nous jetterons d'abord un coup d'œil sur une force mentale qui semble se rattacher étroitement à la différence émotionnelle à laquelle on vient de s'arrêter, la force de volition. Ce que l'on appelle populairement un heureux tempérament comprend très souvent non seulement une inclination émotionnelle naturelle vers la jouissance, mais aussi une puissante tendance volitionnelle pour elle. Je suppose ici que toute volition a pour but l'accroissement du plaisir ou le décroissance de la peine. Il est donc évident que la différence dans l'énergie volitionnelle doit affecter les sommes de jouissance et de souffrance réalisées; le côté du tempérament heureux et malheureux a déjà été affleuré dans la discussion des conditions du bonheur. Il suffira de dire ici un ou deux mots pour montrer la portée de la volition sur le facteur interne du plaisir et de la peine. La volition peut modifier jusqu'à un certain point une sensation primaire de plaisir et de peine. Les gens varient immensément dans leur capacité d'endurer la douleur, et ceci résulte non seulement de la différence de sensibilité, mais aussi de l'inégalité de la puissance volitionnelle. Quel est l'exact processus

mental dans cette patience à souffrir? Ce n'est pas là peut-être chose très claire. Il semble qu'il y a quelque chose à faire, pour une excitation énergique de certains muscles volontaires qui non seulement contrecarre l'expression physique de la peine, mais semble agir comme une contre-excitation et une diversion des énergies mentales. Ensuite une peine présente peut être sciemment diminuée par une forte direction volitionnelle des processus de l'attention et de l'imagination. Ce résultat peut s'effectuer d'une manière ou deux. Nous pouvons chercher à occuper notre conscience avec quelque chose qui n'a absolument aucune connexion avec la peine, c'est-à-dire en détourner notre esprit. Si ce n'est pas possible, nous pouvons diminuer d'une manière appréciable l'intensité du sentiment en l'envisageant, pour ainsi dire, à travers le milieu d'une imagination préexistante. Ainsi, lorsqu'il est sur le point de subir une opération chirurgicale, un homme d'une volonté puissante peut jusqu'à un certain point s'amener à croire non seulement d'avance, mais encore au moment même, que c'est une bagatelle, une vétille, un rien. Il est évident que par un semblable procédé la volition peut servir à augmenter l'intensité et la valeur d'un plaisir présent.

Il s'ensuit de plus que dans tous les plaisirs et dans toutes les peines de la perception, de l'imagination, etc., où l'esprit n'est pas soumis à une sensation présente qui ne peut s'écarter, l'exercice de la volition servira toujours plus puissamment à transformer l'échelle naturelle du plaisir et de la peine, comme elle existerait en l'absence de volition.

Il semble donc que le fonds de volition est équivalent à une affinité émotionnelle naturelle de l'esprit pour le plaisir. En conséquence, ce que l'on connaît comme tempérament heureux peut souvent être le résultat de ces forces combinées. Semblablement, le tempérament malheureux peut reposer sur une faiblesse de volonté, accouplée à un penchant émotionnel vers la peine. Il semble assez certain que ces influences coopératives coexistent fréquemment dans les mêmes individus. Comme règle, l'esprit joyeux est peut-être en même

temps l'esprit énergique ; et l'esprit triste, l'esprit faible.

Cependant il y a de nombreuses exceptions à cette règle. Il semble que c'est le résultat d'une observation commune qu'une sensibilité spéciale pour la peine peut être neutralisée et surmontée par une volonté robuste [1].

Il y a aussi des cas où nous pouvons voir qu'une vie heureuse est beaucoup mieux assurée par le jeu sain de la volonté que par un bas degré de sensibilité pour la peine. On peut citer Gœthe comme exemple de cette heureuse constitution volitionnelle.

Cette relation compliquée entre les deux formes du tempérament heureux et malheureux semble être soutenue par le peu que l'on sait de la base physiologique des deux. L'énergie de la volonté est sans doute rattachée à quelque qualité des centres moteurs les plus élevés du cerveau, en même temps que, selon toute probabilité, aux muscles et aux nerfs moteurs qui relient ceux-ci aux centres. Maintenant il semble raisonnable, puisque le système nerveux n'est qu'un organe complexe, qu'une condition naturelle de vigueur des éléments sensibles doit, comme règle, s'allier à un état semblable de structures motrices. En même temps, puisque ces deux régions sont deux moitiés bien différenciées du système nerveux, on doit comprendre que l'un puisse facilement se développer jusqu'à un point de vigueur plus grande que l'autre, et ainsi une saine condition des centres moteurs peut à l'occasion se rencontrer avec une condition peu saine des centres de sensibilité [2].

Ces particularités de l'énergie volitionnelle doivent, cela est

1. Le cas de Rahel von Varnhagen a déjà été mentionné. A ce nom, je puis ajouter ceux du docteur Johnson et de Harriet Martineau.

2. M. Bain démontre dans son intéressant ouvrage « sur l'étude du caractère » que, puisque l'énergie du système nerveux est une quantité limitée, les plus hauts degrés du développement des fonctions sensibles et émotionnelles sont incompatibles avec les degrés semblables du développement actif. Cette observation importante ne prouve rien, cependant, contre la coexistence du tempérament heureux, volitionnel et émotionnel, — au moins dans de certaines limites, — mais simplement contre la coexistence du tempérament très émotionnel et du tempérament très volitionnel ou très actif.

évident, comme celles de la disposition émotionnelle, tendre à altérer et la valeur actuelle de l'expérience personnelle, et (dans une plus large mesure encore) le jugement que l'individu prononce sur cette expérience. La promptitude à concevoir et à choisir pour réflexion les éléments agréables plutôt que les éléments pénibles produira ses effets quand une personne examinera sa vie tout entière, et elle sera ainsi capable d'y penser plus favorablement même que lorsqu'elle se présente actuellement dans la réalisation momentanée de ses parties successives. En d'autres termes, ce jeu rapide des énergies volitionnelles, en tant que dirigées vers les opérations de la pensée et de l'imagination, se manifestera sous la forme d'un souhait quasi instinctif de bien penser de la vie et dans ses détails et dans sa totalité [1].

D'un autre côté, l'énergie volitionnelle peut affecter simplement l'expérience individuelle et modifier l'impression de la réalité. En l'absence de cette énergie volitionnelle, nulle force ne peut pousser une personne à penser plus mal de son expérience qu'elle n'est en réalité [2]. Ainsi donc, quand le pessimisme se manifeste dans un esprit de cette trempe, nous devons dire ou que l'expérience actuelle, par défaut de volition qui la transforme, est un excès de mal, ou, ce qui est plus probable, que l'absence de volonté coexiste ici avec un penchant émotionnel vers la peine.

Passons maintenant à un certain nombre d'influences émotionnelles spéciales qui agissent fréquemment d'accord avec ces particularités radicales du tempérament, en soutenant les vues opposées de la vie discutées ici. Pour la plupart, elles

1. L'observation familière que nous sommes portés à croire ce que nous désirons semble reposer et sur une tendance émotionnelle et sur une tendance volitionnelle à demeurer sur les idées générales.

D'un autre côté cependant, un manque d'énergie volitionnel affectera simplement la valeur de l'expérience d'une personne et son jugement seulement, en tant qu'il est déterminé par la réalité. Dans la simple absence de force volitionnelle, il n'y a rien.

2. Si une personne est déjà disposée à penser mal de la vie, cette absence de l'énergie active l'amènerait sans doute à regarder ses maux comme incurables. J'aurai à parler tout à l'heure de cet effet.

n'affectent pas le jugement de la vie en affectant d'abord la valeur de l'expérience elle-même. Elles agissent plutôt comme forces qui font directement dévier la croyance vers l'un des deux pôles, l'optimisme et le pessimisme. Avec chaque mode de sentiment est d'accord un certain ordre d'idées et de croyances, et il y a différentes espèces de sentiment qui agissent de cette manière comme centres magnétiques d'attraction par rapport à l'optimisme et au pessimisme.

D'abord, il semble donc qu'il y a une différence bien marquée avec le type d'esprit qui est doux, facile et tendre, et celui qui est irritable, rebelle et querelleur. Le contraste serait mieux peut-être dans les différentes manières dont les gens ont coutume d'endurer la peine. Pour quelques personnes, la peine est un dérangement; c'est quelque chose contre quoi il faut se révolter; elle évoque le sentiment particulier d'amertume. Pour d'autres, au contraire, elle est supportée patiemment, non toutefois par un effort de volition, mais par le flux de ce courant adoucissant de sentiment que l'on connaît sous le nom de tendresse [1].

Le contraste se trouve évidemment à la base de l'antithèse entre la disposition affectueuse et la disposition querelleuse. Il affecte cependant l'attitude d'esprit de la personne, non seulement envers autrui, mais aussi à l'égard de toutes les sources externes de plaisir et de peine [2].

1. Il y a quatre modes clairement distincts d'accentuer une peine inévitable : 1° avec un flot de tendre sentiment qui conduit à une résignation passive; 2° avec une patience émotionnelle et une diminution de son intensité comme conséquence; 3° avec une complète prostration d'esprit et de faibles plaintes; et 4° avec amertume et défi, amenant à des accusations colériques. Les deux premiers modes se rattachent distinctement à l'ordre d'esprit optimiste; les deux seconds, à la classe pessimiste. Quand la peine est finie, sa persistance idéale est découragée par le contrôle volitionnel de l'attention, et aussi par une forte disposition au rire qui d'habitude transforme un mal personnel, aussitôt qu'il est passé, en une source de joie qui lui succède.

2. Le fait s'applique nettement au mode primaire de considérer les objets et les événements, en tant qu'ordonnés par des volontés autres que les nôtres. Tous, même ceux qui ne formulent pas leurs croyances sous une forme théologique, nous sommes habitués à sentir et à agir comme croyant en la causation des événements par des êtres conscients.

Un large flot de tendre sentiment garde à une conception douce et résignée des sources de misère, et à une reconnaissante contemplation des sources de bonheur. D'un autre côté, la disposition à l'amertume du sentiment se manifeste dans l'attitude habituelle d'une personne à l'égard de ses entourages inanimés. Il y a de la tendance à se révolter contre les événements, à considérer les choses comme hostiles, et à prendre une posture permanente de défi courroucé par rapport à l'ensemble de son entourage.

Cette différence doit, cela est clair, affecter la valeur de l'expérience individuelle. La valeur d'une peine qui est acceptée avec un esprit résigné et amicalement, et baigné, pour ainsi dire, par un flot de tendre émotion, diffère beaucoup de celle d'une peine qui irrite et aigrit l'esprit. Il est assez évident, en vérité, que cette différence se combine fréquemment avec le contraste du tempérament heureux et du tempérament malheureux déjà définis et vient le compliquer [1].

En même temps, ce contraste sert dans une plus large mesure encore à dominer la croyance que les hommes entretiennent concernant la valeur du monde. L'habitude de regarder les choses avec faveur et complaisamment, une certaine bienveillance conduisent naturellement à une conception heureuse de la totalité des choses, c'est-à-dire à l'optimisme; d'un autre côté, la disposition au ressentiment et à la résistance conduit naturellement à la conception du monde comme hostile et par conséquent mauvaise, c'est-à-dire au pessimisme.

Il faut noter que dans le cas de ce dernier type d'esprit on dérive un plaisir positif de se lancer en idée, pour *ainsi dire*,

1. On est à demi disposé à supposer quelque lien physiologique reliant le tempérament malheureux et le genre d'esprit irritable. Cette supposition est suggérée par le commun accroissement de vexation avec celui de la souffrance quand le ton mental nous fait défaut. Le trait caractéristique de cette « irritabilité », c'est une tendance à une sorte de mouvement désordonné qui fait explosion et qui, certainement nuisible, augmente l'intensité de la souffrance plutôt qu'il ne la diminue. Elle pourrait peut-être se relier à une certaine condition morbide des centre moteurs, les plus élevés (ceux de l'innervation volontaire); et, s'il en est ainsi, nous pourrions comprendre sa coexistence fréquente avec une condition mentale reposant sur un état morbide des centres sensibles.

par l'imagination contre la constitution des choses. Même si l'homme d'un caractère rebelle ne peut faire une guerre actuelle contre un ennemi aussi immobile que le monde qui l'entoure, il peut recueillir quelque satisfaction en amoncelant contre lui des discours de défi et de mépris. En conséquence, pour ce tempérament, le pessimisme s'offre comme quelque chose d'agréable et de satisfaisant.

Passons maintenant à une autre cause d'influences, je veux parler de celles comprises dans la différence entre le tempérament actif et le tempérament paresseux ou indolent. C'est là un point qui se relie intimement à celui de l'énergie volitionnelle, bien qu'il ne soit pas identique. Il semble qu'il y ait, comme je l'ai observé, une disposition instinctive à l'action, antérieure à la volition et indépendante; et, bien que ceci serve comme point de départ pour la volition même, elle n'est pas coextensible avec elle. Comme toute autre impulsion instinctive, la disposition au mouvement et à l'action peut être en conflit avec la volition. Un enfant vigoureux est parfois follement enclin à l'action et doit apprendre à réprimer ce penchant.

Maintenant, des différences dans la quantité de cette impulsion active auront un effet appréciable pour estimer la valeur de la vie. En premier lieu, un plein courant d'activité vigoureuse est certainement contraire au pessimisme sous toutes ses formes et favorable à un certain genre d'optimisme. L'impulsion active requiert une issue, et le parfait pessimisme, en fermant toutes les portes à l'activité, doit répugner à un esprit richement doué de cette impulsion. D'un autre côté, elle encourage et soutient la croyance à l'action et est une tendance à une vue rassurante de l'effort humain et à une ferme croyance dans le perfectionnement indéfini des choses. C'est donc un agent qui favorise directement ce que j'ai appelé la forme pratique de l'optimisme, la doctrine que nous pouvons atteindre le bonheur à force d'efforts volontaires.

Jetons à présent un coup d'œil sur l'effet d'une condition opposée, sur l'inactivité, c'est-à-dire un manque d'inclination

bien marquée pour le mouvement et l'effort. Conduira-t-elle invariablement au pessimisme? Certainement non. Si cette indolence coexiste avec une disposition émotionnelle heureuse ou complaisante, elle viendra directement à l'appui de cette extrême forme passive d'optimisme qui déclare que tout ce qui est est bien.

Si, toutefois, cette indolence accompagne une *disposition* malheureuse, l'effet sera tout contraire. Le défaut d'inclination à s'exercer s'unira pour soutenir la conception qui fait de la vie un mal inaltérable. Et nous trouvons donc ainsi comme fait que les hommes sont entraînés au pessimisme sous l'influence de la fatigue et un dégoût pour tout effort. En un tel cas, je conçois que la doctrine soit positivement agréable et consolante. D'où que la répugnance à l'action provienne, que ce soit d'une paresse innée ou de l'épuisement subséquent de l'énergie active, elle sert donc de la sorte comme *tendance* au pessimisme. Il me semble que la quiétude prêchée par Schopenhauer, à l'exemple de tous les mystiques et de tous les quiétistes, présente nettement ce côté du pessimisme, son caractère agréable et calmant en vue du labeur et des efforts précaires de la vie.

Nous passerons maintenant à une ou deux des influences émotionnelles plus bornées qui favorisent évidemment le pessimisme. On peut les regarder comme une compensation imparfaite pour la force de l'énergie volitionnelle, qui, comme nous l'avons vu, n'exerce son influence que dans une seule des deux directions opposées.

Le pessimisme est la conséquence naturelle de la *disposition* d'esprit qui penche à la raillerie et à la critique. Cette variété de caractère comporte, outre cette irritabilité fondamentale et ce penchant de l'esprit querelleur que nous avons déjà signalés, la coopération du sentiment de pouvoir. Apercevoir les défauts de notre séjour terrestre, c'est déjà nous placer au-dessus d'eux, c'est prouver la supériorité de notre conception sur l'objet actuel qui est devant nous. De combien, se demande-t-on, la somme de la critique humaine serait-elle diminuée, si

les hommes ne retiraient plus de cette action un sentiment agréable d'élévation intellectuelle! Et cet esprit porté à critiquer et à condamner peut s'adresser à l'arrangement du monde inanimé, non moins qu'à l'œuvre d'un de ses semblables. Même quand il n'y a aucune reconnaissance évidente d'un Démiurge caché derrière l'édifice, il est possible d'obtenir cette sorte de satisfaction, en imaginant combien nous aurions mieux disposé les choses que nous ne les trouvons actuellement combinées [1].

D'un autre côté, bien que les hommes détestent la peine elle-même, la plupart des hommes aiment mieux la réputation de la bien supporter. Il y a dans la nature humaine une vive tendance à se faire soi-même martyr à un prix actuel raisonnable, par amour pour la sensation flatteuse de mérite qui s'ensuit. Or rien assurément ne peut être plus propre à nous procurer les douceurs du martyre que la conception pessimiste de la vie. Selon elle, nous sommes enchaînés sans espoir, par la nature même des choses, et toutes nos luttes pour nous délivrer de la misère sont fatalement futiles. En vérité, le pessimisme flatte l'homme, en lui présentant son portrait, où il paraît comme un autre « Prométhée enchaîné », souffrant des tortures de la main du cruel Jupiter, le père des dieux, de tout l'univers, qui nous a créés et nous tient dans sa main, cependant tenant bon et résistant avec un orgueilleux défi. Cette image est, on doit le confesser, assez séduisante, et on peut à peine s'émerveiller que tant de monde l'accueille avec faveur. Le pessimisme met son adhérent à même de se poser en divinité méconnue et martyre, devant sa propre admiration tout au moins, sinon devant l'admiration des spectateurs qui l'entourent.

Je ne veux pas dire que l'ambition de porter la couronne du martyre appartient toujours à ce genre mesquin. C'est une forme réelle et intense de ce penchant qui a aidé à soutenir

1. Il est digne de remarque que cette habitude de critique et de déduction de l'esprit, étant d'une grande utilité pour la société, est une disposition très susceptible d'être développée à l'excès. Je reviendrai tout à l'heure sur ce côté du sujet.

les pratiques de l'ascétisme dans tous les temps. Pour nombre d'esprits, la conscience pleine et certaine de la faculté de souffrir, d'une abnégation volontaire, d'une renonciation spontanée au monde (Entsagung), cause une émotion délicieuse, et, quand elle est renforcée par les espérances de la religion, elle devient une source de la plus haute exaltation émotionnelle [1]. De là vient que cette inclination a amené à l'acceptation réelle d'une souffrance aiguë et prolongée. En même temps, elle a encouragé parmi ses adeptes la croyance à la non-réalité du bonheur terrestre. En vérité, comme Schopenhauer semble le donner à entendre, une telle renonciation serait impossible pour la faible nature humaine, même quand elle serait aidée par l'espérance religieuse, si ce n'était ce doute croissant et cette incrédulité finale en ce qui touche la réalité du bonheur terrestre. Tel semble être le vrai rapport de l'ascétisme avec le pessimisme.

Jusqu'ici, j'ai parlé de l'individu comme jugeant seulement de la valeur de son propre monde. Mais il est évident que les tendances opposées dont on a parlé ici isoleront, dans une grande proportion, ses conceptions de la vie du genre humain en général. Nous sommes tous aptes à faire de l'expérience individuelle la mesure des choses qui la dépassent. Nous raisonnons ainsi. Ce qui est vrai pour nous doit être également vrai pour les autres. De là vient que l'homme qui, grâce à la trempe particulière de son caractère, est spécialement touché des événements joyeux ou douloureux de sa propre vie, étendra naturellement cette conception émotionnelle à l'existence humaine en général. Ainsi, l'homme mélancolique verra naturellement le monde sombre et trouble pour les autres, tandis que l'esprit vif et primesautier environnera ses semblables de tout un monde de lumière et d'allégresse, semblable à celui qu'il a façonné pour lui-même.

Et ce n'est pas là complètement le résultat d'une conclusion hâtée et inexacte. La tendance même d'un sentiment à s'har-

1. Il est assez certain que cette condition extatique du sentiment est directement aidée par la réduction de la force corporelle.

moniser avec les idées et les croyances de l'esprit aidera à le produire. L'homme dont la disposition habituelle d'esprit est joyeuse ou attristée adoptera naturellement, concernant autrui, des idées qui s'accordent avec ce tempérament et lui conviennent. Ainsi l'homme morose sera disposé à entretenir de sombres idées sur le genre humain en général, comme s'harmonisant avec la nuance de sentir qui est chez lui prédominante. Il en sera de même du tempérament joyeux et porté à l'espérance [1]. On doit cependant ajouter que la forme que l'optimisme ou le pessimisme humain universel opposé à l'optimisme ou au pessimisme individuel adoptera dépend jusqu'à un certain point des sentiments qu'il nourrit habituellement à l'égard d'autrui. Ainsi, par exemple, une personne qui est disposée (par la force de cet heureux tempérament) à considérer l'humanité en masse comme heureuse et qui, en même temps, est d'une nature hautement affectueuse, donnera naturellement à son optimisme la forme d'une croyance à l'excellence humaine. Elle sera l'une de celles qui sont portées à voir le côté favorable de la nature humaine, à adoucir ses fautes et à avoir confiance dans l'amour naturel de l'homme pour la vertu, dans sa capacité à découvrir la vérité et à atteindre le bonheur, et en général dans tout ce qui milite en faveur de la dignité, de la beauté et du mérite humains. D'un autre côté, une personne qui est comparativement dépourvue de grands sentiments sociaux, mais qui en même temps possède de vives sensibilités esthétiques, concevra plutôt le bonheur de l'humanité comme une portion de l'harmonie générale des choses [2].

L'effet de la présence ou de l'absence de sentiment social sur les formes de pessimisme universel est plus frappant

1. L'exception évidente à cet argument, c'est que les hommes, tandis qu'ils sont enclins à grossir leur propre fortune, bonne ou mauvaise, sont disposés à déprécier celle de leurs semblables, afin d'accentuer la leur par voie de contraste.

2. On doit s'attendre, comme je l'ai déjà fait entendre, à ce qu'une disposition à l'optimisme comprenne ordinairement une tendance à s'abandonner à un sentiment bienveillant et complaisant pour autrui, puisque ce sentiment s'harmonise si bien avec une disposition générale au sentiment heureux.

encore. Un homme qui a des sympathies profondes et vives présentera naturellement sa conviction de la misère humaine sous forme d'élégie ou lamentation plaintive. Dans le cas d'une telle personne, le mode le plus naturel en vue des maux incurables de l'homme semblerait être celui d'une bienveillante pitié (Mitleid). C'est là, en vérité, la forme poétique ordinaire du pessimisme, et elle se recommande à l'esprit imaginatif et sensible par ses aspects pathétiques et tragiques même [1].

D'un autre côté, que le pessimiste soit, comme nous avons vu qu'il peut facilement l'être, d'une disposition insociable et portée à la haine, quelle est la forme que ses vues sur la misère humaine pourront bien choisir? Evidemment, celle d'une méprisante misanthropie. L'insuccès de l'homme à atteindre le bonheur frappera un homme de ce caractère, non par son côté pathétique et tragique, mais plutôt par son côté de cruelle ironie, comme une manifestation suprême de la *faiblesse*, de l'ignorance et de l'insignifiance humaines. Il contemplera l'humanité, pour ainsi dire, *ab extra*, comme s'il n'avait aucune part, aucun intérêt dans sa destinée, mais comme s'il était quelque divinité complaisante assise en toute sécurité sur son trône et dominant cette vaine lutte. Au lieu d'embrasser les hommes avec lui-même dans le sentiment sacré d'une destinée commune de souffrance, il les détache de lui et les envisage sous un jour défavorable [2].

Il est curieux d'observer le rôle que jouent les impulsions au rire dans la production de ces vues opposées de la vie humaine. Les modes les plus légers et les plus gais d'hilarité sont évidemment favorables à l'optimisme. En vérité, le tempérament heureux semble comporter une disposition à un débordement

1. Voir la citation de la lettre de Léopardi, ci-dessus, ch. II.

2. Il est évident, d'après ceci, que l'esprit irrascible et misanthropique peut exercer une influence puissante, disposant l'homme à croire en l'insuccès humain et en sa misère, même lorsque les causes qui conduisent à la croyance dans la nature mauvaise du monde individuellement sont absentes. Mais, en fait, la tendance misanthropique est communément, sinon uniformément, jointe à cette irritabilité même du caractère qui se trouve sous la conception première du monde comme un mal pour l'individu lui-même.

de joie naturelle, et cet élément, comme je l'ai remarqué, a une portée sur la valeur de la vie, puisqu'il tend à diminuer tous ses maux les plus petits. Le penchant d'une nature heureuse à chasser par le rire tout souvenir pénible n'est pas un facteur insignifiant dans les sources du bonheur.

Le rire cependant, dans sa forme la plus spécialisée comme sentiment du comique, a pour propre objet d'autres êtres conscients, et ainsi son influence se voit plus nettement dans le jugement sur la vie collective. D'un côté, ce sentiment a évidemment l'habitude de choisir les défauts plutôt que les beautés, les aspects légèrement dépréciateurs que les aspects les plus dignes du caractère et de la vie, et jusque-là semblerait être en faveur du pessimisme. D'un autre côté cependant, comme sentiment naturel et agréable, il se combine communément avec un sentiment bienveillant pour amoindrir les fautes du genre humain, et par là il tend à exclure toute condamnation sérieuse d'autrui. Dans ces limites, il milite donc en faveur de l'optimisme.

On peut dire, par conséquent, qu'un homme doué d'un rire fréquent et naturel, et d'une humeur bienveillante, penchera. somme toute, vers l'optimisme, même quand ce serait une variété quelque peu atténuée de cette croyance. Tandis qu'il aperçoit les désavantages de la vie, l'insuccès de l'effort et le vilain côté de la nature humaine, son prompt sentiment du grotesque et du comique servira à dissoudre ces défauts, pour ainsi dire, en bulles d'air, c'est-à-dire qu'ils n'existeront que pour l'œil, comme des riens amusants qui font de la vie une comédie, il est vrai, mais qui cependant, en en faisant cela, ajoutent à la valeur du spectacle et qui, bien qu'ils abaissent d'un degré ou deux la dignité de la nature humaine, la rendent plus agréable.

L'effet est très différent quand les impulsions au rire sont d'un genre plus mordant et plus sarcastique. Ces impulsions s'allient évidemment à la conception misanthropique du genre humain. Pour quelqu'un qui s'abandonne habituellement au rire sarcastique, le spectacle de la vie humaine n'est pas une

comédie légère et inoffensive, mais une orgie désordonnée et sans frein. Elle se présente comme l'explosion d'une folie stupéfiante, l'action tumultueuse de penchants dégradants. L'homme qui cherche le principal plaisir de la vie dans ce rire rude et insensible sera un pessimiste dans le genre de Méphistophélès.

Il peut être bon, en terminant cette courte et incomplète esquisse des particularités mentales que recouvrent l'optimisme et le pessimisme, de bien montrer qu'avec toutes leurs différences elles comprennent semblablement un intérêt dans la vie. Le pessimiste affirme que le monde est un mal qui prend pourtant assez d'intérêt pour se donner la peine d'en mesurer la valeur. Il y a plus, le pessimisme, dans sa forme tout à fait développée, se manifeste par une amère dénonciation ou par une exclamation plaintive contre le mal. Ceci montre que le pessimiste non moins que l'optimiste se soucie de trouver le monde bon. En conséquence, les deux croyances présupposent un certain degré de sensibilité, même quand cette sensibilité tombe dans une de ces variétés qui n'envisagent qu'un seul côté de la question. Et ainsi on peut dire que les formes sérieuses et venant du cœur du pessimisme et de l'optimisme reposent également sur une vive sympathie en faveur des aspects désirables de la vie, sur une certaine avidité de l'esprit par rapport au bien et au mal que peut procurer la fortune. Le pessimiste s'attache à la vie en un sens, c'est-à-dire il s'attache à un idéal de la vie autre que la vie actuelle et trahit ainsi la présence d'un violent désir instinctif de s'assurer le plaisir et d'éviter la peine.

Il est donc nécessaire d'opposer également l'optimisme et le pessimisme à l'indifférentisme moral ou nihiliste, qui ne se soucie point de se former une opinion sur la valeur de la vie et qui semble n'avoir que peu de sensibilité soit pour le plaisir soit pour la peine, dont les désirs sont faibles. Type d'esprit connu vulgairement sous les noms de tempérament froid, indolent ou « phlegmatique ». Bien entendu, l'esprit parfaitement indifférent est une pure fiction. Personne n'est d'une façon

constante insouciant de son genre de vie; on peut dire seulement que du plus ou moins d'excitabilité et de sensibilité les hommes approchent plus ou moins de ce point neutre [1].

Il s'ensuit que le contraste entre le type d'esprit indifférent et le type d'esprit ardent se trouve entre le type plein d'espérance et le type morose. Ainsi, ma complète échelle des dispositions optimistes et pessimistes paraît être représentée par la figure géométrique d'un plan ayant deux dimensions. Dans ce plan, imaginez deux axes coordonnés tracés à angle droit l'un de l'autre, et que l'un de ces axes représente le jugement moyen de la valeur de la vie par rapport au degré du jugement favorable (ou défavorable), et l'autre pour le jugement moyen par rapport au degré d'intérêt dans la question. Toute estimation particulière de la vie serait donc indiquée par un point quelconque de la surface, et le caractère de cette estimation serait déterminé par la distance perpendiculaire de ce point (dans une direction positive ou négative) abaissée de chacun des axes [2].

1. La somme d'intérêt général qu'une personne prend à la vie peut peut-être se nommer une fonction de trois éléments variables : 1° l'intensité de la faculté de sentir; 2° la vigueur de la mémoire et de l'imagination; et 3° l'énergie de l'impulsion active. On doit ajouter que l'attitude de l'indifférentisme moral doit se distinguer de celle de l'homme sensible à l'importance de la question de la valeur de la vie, mais incapable par des motifs intellectuels d'adopter aucune estimation particulière de la vie. On peut dire peut-être que l'optimisme, le pessimisme et l'indifférentisme dans la région morale correspondent imparfaitement à l'affirmation, à la négation et à l'indécision sceptique dans le domaine intellectuel ou spéculatif.

2. L'explication géométrique d'un plan m'a été suggérée par l'emploi qu'en fait Wundt pour décrire les doubles variations des sensations de tonicité, en élévation et en intensité (*Physiologische Psychologie*, p. 365). Il semble effectivement exister une analogie étroite entre les deux cas, puisque l'élévation du ton répond imparfaitement à un degré de bienveillance dans le jugement, tandis que la force ou vigueur est évidemment analogue à un degré d'intérêt. Bien entendu, cette explication ne doit pas s'appliquer rigoureusement. Il est évident que nous ne pouvons pas distinguer les degrés de bienveillance (ou de malveillance) dans le jugement avec la même précision avec laquelle nous distinguons les degrés d'intensité dans les tons. Le lecteur qui se soucie de résoudre cette idée géométrique trouvera que notre plan de tempérament est une surface limitée, d'une forme irrégulière. Ainsi, par exemple, sa longueur dans la direction qui correspond à l'intérêt minimum sera très petite, puisqu'il n'y a ici comparativement qu'un petit nombre de degrés de bienveillance possibles à distinguer.

Pour donner un exemple de la manière dont les dispositions optimistes et pessimistes s'effacent peu à peu dans la direction du point neutre d'indifférence, je puis observer que les formes insouciantes et passives de l'optimisme qui naissent en l'absence de puissantes tendances actives, que le consentement paresseux à vivre, que les gens faciles de caractère sont enclins à adopter, se rapprochent beaucoup de la condition neutre de la croyance. Ceci est également vrai de la résignation facile du soi-disant pessimiste, qui aime à s'abandonner à un cynisme pas trop attristant et qui est enclin à regarder le drame de l'expérience humaine comme une comédie sans intérêt. Une semblable remarque s'applique à la culture sentimentale du Weltschmerz pour le voluptueux qui est et a perdu le goût de la vie. Toutes ces conditions d'esprit manquent de la force, de la profonde capacité de sentiment qui caractérise le véritable pessimiste et se rapprochent de l'état mental de l'indifférentisme [1].

Ce rapport n'est qu'un exemple du fait familier que tous les tempéraments mentaux que l'on peut distinguer se fondent l'un dans l'autre par des différences les plus graduées.

Bien que je n'aie parlé jusqu'ici que du penchant individuel vers l'optimisme et le pessimisme, on peut observer que des dispositions tout à fait similaires peuvent être attribuées aux nations et aux races. Ainsi la même société peut, comme le même individu, passer à travers les phases de sentiment favorable pour l'optimisme et le pessimisme. Par moments, l'esprit d'un siècle est plein d'espoir et d'activité; d'autres fois domine un sentiment de fatigue, un ton critique et dénigrant de sentiment. Ces changements se relient évidemment aux variations dans les conditions externes, et nous aurons ainsi à y revenir tout à l'heure.

1. Je suis redevable au docteur Waldstein, qui est venu récemment d'Allemagne et qui a fait une étude spéciale du pessimisme allemand sous ses aspects sociaux, pour l'observation que, tandis que l'Allemand désappointé, avec son vigoureux idéalisme et son profond sentiment, gravite autour d'un sérieux pessimisme, le Français désappointé tombe plus communément dans un mode plus frivole d'indifférence cynique.

Les différences permanentes ne sont pas moins manifestes chez les différentes races par rapport à la conception habituelle de la vie. Dans l'exacte mesure où il y a des individus heureux et pleins d'espoir, sombres et désespérés, il y a aussi des races qu'on peut appeler légères de cœur et joyeuses, tandis qu'il y en a d'autres qui, par comparaison, semblent graves, sombres et mélancoliques. Ce contraste de la race comprend, je n'en doute point, l'antithèse entre le tempérament volage et changeant et le tempérament persistant et constant. Ajoutons cependant que nous devons, je pense, admettre de grandes différences chez les races par rapport à la disposition relative au plaisir ou aux plaintes sombres. Le peuple anglais, par exemple, prend, dit-on, son plaisir avec tristesse, et certainement, si on le compare avec certains peuples méridionaux, il semble, somme toute, posséder à un mince degré la capacité de la jouissance purement passive. On doit s'attendre naturellement à ce que l'optimisme et le pessimisme trouveront des sols plus ou moins bien appropriés parmi les peuples qui se distinguent par ces tendances opposées de sentiment.

En voilà assez quant au premier facteur de la croyance optimiste et pessimiste, l'influence de la disposition émotionnelle. Tournons-nous maintenant vers le second facteur, les circonstances externes qui donnent une base logique apparente à ces croyances opposées. Comme je l'ai dit, le sentiment ne suffirait point à créer ces croyances, s'il n'y avait point de faits qui leur prêtassent un appui apparent [1].

En premier lieu, donc, l'expérience individuelle varie, et il est indiscutable, je pense, que quelques personnes peuvent réaliser une vie malheureuse, aussi bien que d'autres peuvent jouir d'une vie heureuse.

Tout ce qui tend à ruiner les espérances d'un individu et ses aspirations fournit évidemment un fragment de base objective

1. Nos jugements sur la vie n'ont rien de fixe et d'inaltérable. Ils se présentent tout d'abord comme subissant l'influence de la destinée individuelle, et ils se moulent d'après la faveur ou la défaveur du lieu et du temps (Dühring, *Der Werth des Lebens*).

au pessimisme, et, dans la proportion où nous sommes entourés par des circonstances et des événements qui nous ennuient, désappointent notre espoir, attristent nos cœur, nous trouverons le pessimisme plausible et croyable. Les infortunes inévitables de la vie qui frappent l'esprit de stupeur et le remplissent de lamentations, les désappointements que les hommes s'attirent d'eux-mêmes par une conception insensée du bonheur, une ambition peu sage ou une indulgence excessive, la présence d'un monde qui a perdu tout son charme frivole pour un esprit profondément rassasié, tout ceci doit évidemment avoir de l'effet pour transformer la vie en quelque chose de vide et de désolé, quant à la personne particulièrement intéressée. Il est évident aussi que ces événements auront comme effet nouveau une tendance à produire le ton sombre d'esprit et ainsi à rendre le pessimisme non seulement logiquement croyable, mais aussi acceptable comme d'accord avec les sentiments de la personne. De la même manière ou à peu près, bien entendu, une accumulation de circonstances fortunées et d'événements heureux aura une tendance à élever la moyenne de tempérament, d'espoir, jusqu'au degré d'une joie pleine de confiance et d'esprit. Parmi les circonstances de la vie individuelle, qui varient et par là encouragent l'une des formes opposées de croyance concernant la valeur de la vie, sont les conditions sociales. En proportion que celles-ci sont, somme toute, heureuses ou misérables elles doivent certainement affecter le jugement de l'individu. Non seulement elles altéreront à ses yeux la valeur de sa propre existence, mais elles modifieront aussi bien celle de l'expérience d'autrui ; quand il arrivera à additionner la valeur de l'existence en général, son jugement sera affecté par le caractère des circonstances sociales de son pays et de son siècle. Cependant nous arrivons ici à des influences qui constituent des facteurs, non seulement dans l'entourage de l'individu, mais aussi à celui de la société, c'est-à-dire à des circonstances qui modifient la valeur de la vie collective de la communauté. Contemplons pour un moment ce côté plus vaste du sujet.

Les modes changeants à travers lesquels la conscience sociale passe seront évidemment puissamment dominés par le changement dans l'expérience sociale. Lorsque les circonstances sont contraires, lorsque les abus sociaux et politiques abondent, lorsque la pression du besoin physique est rigoureuse, et quand les canaux de l'action heureuse et féconde sont obstrués, il y a évidemment une raison pour que la communauté en masse accepte une sombre vue des choses. D'un autre côté, quand les obstructions sont détruites, que les énergies arrêtées sont délivrées des obstacles, et que de riches perspectives d'acquisition sont ouvertes, il y a une aussi bonne raison pour que la société mette la valeur de son existence collective à un haut point de l'échelle.

On doit ici remarquer encore qu'avec l'entourage changé s'opère, comme conséquence, un changement dans le ton du sentiment et dans la trempe de l'esprit. Une multiplication de maux sociaux produit naturellement une tristesse d'esprit qui est équivalente à une disposition aux lamentations et au désespoir. D'un autre côté, une prospérité sociale inaccoutumée encourage la tendance pleine d'espérance de l'esprit. De cette manière, les changements dans l'entourage affectent le jugement commun de deux manières : d'abord, en altérant la valeur de son objet; ensuite, en produisant un mode dominant de sentiment favorable à l'une des deux sortes de croyances.

Je puis ajouter que les différences faciles à retracer dans les tempéraments des peuples et des différentes races auxquelles nous avons déjà fait allusion peuvent jusqu'à un certain point se rattacher nettement aux facteurs externes. Parmi ces facteurs, le climat est certainement l'un des plus importants.

Il semble évident que la différence entre un climat qui, somme toute, gagne à l'inactivité et au loisir, en les remplissant de sensations voluptueuses, et un climat qui agit plutôt comme un taon, en poussant les hommes à quitter le repos pour le travail, doit avoir de l'effet sur la manière dont un peuple envisage la vie. Ceux pour qui les heures de pensées pares-

seuses sont pleines de sensations agréables seront enclins à penser bien de la vie telle qu'elle est, tandis que ceux qui sont dépourvus de ces vastes régions d'indolence agréable formeront une conception agréable de la vie, la considérant tout au plus comme quelque chose qui nécessite leurs efforts les plus ardus pour la perfectionner.

De tout ceci, il semble résulter que, tandis que, nous l'avons déjà vu, les variations des facteurs internes comprennent des variations dans la qualité de l'objet à estimer, les changements dans les facteurs externes comme accompagnement (soit de la vie individuelle soit de la vie sociale) ont, comme pour effet fréquent, un arrangement dans la disposition émotionnelle [1].

Il s'ensuit que les deux sortes de facteurs sont très intimement reliées, et que leur influence peut seulement s'étudier séparément dans de certaines limites.

Nous passerons maintenant à de certains faits constants dans la vie humaine et le monde qui servent à fournir une base apparente pour l'optimisme et le pessimisme, même quand il n'y a aucun trait dans la propre vie d'un individu ou dans celle du pays et du siècle qui se trouvent immédiatement sous son observation pour attirer son jugement dans l'une ou l'autre des deux directions opposées. On peut supposer que ces faits ont pesé sur les formes les plus philosophiques des croyances, bien qu'il soit probable que les philosophes, non moins que les autres hommes, ont leurs conceptions intellectuelles très

1. Je dis fréquent, parce que la force des facteurs internes, si elle milite dans la direction opposée, peut plus que contrecarrer l'effet du changement externe. Prenez pour exemple l'esprit indomptable de Henri V dans un pressant danger :

> Il y a dans toute chose mauvaise une essence de bien.
> Pour les hommes qui savent la distiller;
> Ainsi nos mauvais voisins nous font lever de bonne heure.
> Habitude salutaire et de bon ménager. (*Henry V*, act. IV, sc. I.)

On doit ajouter que cet effet des circonstances sur le tempérament mental est puissamment secondé par une certaine ténacité et persistance dans l'esprit. Où les impressions agissent lentement, mais d'une façon durable, un effet permanent sur le tempérament est plus probable. D'un autre côté, dans le genre d'esprit le plus volage, le plus changeant, le plus fluctuant, il est beaucoup moins probable que l'on rencontre cet effet durable.

puissamment influencées par les faits de leur expérience personnelle.

En premier lieu donc, toute personne sans préjugé doit admettre que les bonheurs et les misères du monde sont abondants et multiples, s'étendant à tous les départements de l'existence. En conséquence, quand il y a une prédisposition à choisir et à s'arrêter sur l'un ou l'autre ordre de faits, on trouvera certainement d'amples matériaux.

Puis nos plaisirs et nos peines sont intimement liés comme modes opposés d'une seule variété de sensibilité. Ils ont en grande partie leurs racines dans les mêmes objets. Ils se rencontrent dans les mêmes directions d'activité. En conséquence, là où se trouve une disposition à accentuer un des deux éléments et à négliger l'autre, ce résultat est facilité par le fait de la contiguïté du bien et du mal. Si nos plaisirs et nos peines étaient totalement disjoints et se trouvaient dans des régions d'expériences complètement dissemblables, éparpillées pêle-mêle par-ci par-là, il serait beaucoup plus difficile de tomber dans l'erreur de concentrer l'attention sur les uns et de négliger les autres. Mais, puisqu'ils sont si voisins, notre attention même portée sur les uns nous aveugle sur la présence des autres. Ainsi, par exemple, un homme optimiste par tempérament sera porté à négliger les désavantages d'une profession particulière ou d'une relation sociale, justement parce qu'elles se trouvent, pour ainsi dire, dans la même ligne de vision que les avantages appartenant à cet objet particulier et sont dissimulées par eux.

Cependant, une fois encore, le même événement, la même expérience peuvent être et sont souvent à la fois bons et mauvais, suivant la manière dont nous les considérons. Toutes les fois que les éléments de bonheur et de misère sont reliés (par leurs causes), en d'autres termes, toutes les fois qu'il se présente un événement complexe, ou une classe d'événements, qui est formée de parties agréables et de parties désagréables, il y a chance de concevoir le tout comme bon ou mauvais suivant la préférence naturelle de l'esprit. C'est-à-dire que nous

pouvons faire de l'élément favorable le point central et dominant, et considérer l'élément défavorable simplement comme un obstacle à ce bien ; ou nous pouvons ériger le mal en fait principal et regarder le bien comme un trait subordonné. Pour prendre un exemple particulier, on trouve que les sentiments de bienveillance conduisent souvent les hommes à faire du tort aux autres par des annonces faites sans discernement. Il y a deux manières d'envisager ce fait. Tandis que l'homme qui est naturellement pessimiste dira : « Quelle pitié qu'un motif si excellent puisse amener à des conséquences si mauvaises ! » un homme d'un tempérament contraire s'écrierait tout aussi naturellement : « Il est heureux que ce qui est un mal en lui-même puisse être le moyen de mettre en jeu une impulsion noble et digne [1]. »

Dans cette existence si curieusement bigarrée qu'est la nôtre, il y a ample occasion de donner ainsi une double valeur aux événements en considérant le bon facteur comme une compensation pour le mal, ou le mal comme une tache et un obstacle par rapport au bien. Ce n'est en vérité que le contraste entre la conception optimiste et la conception pessimiste de la coexistence du bien et du mal dans le monde comme tout, qui se manifeste par rapport aux détails.

Mais, encore une fois, un simple événement, même quand il ne présente pas des facteurs distincts de bien et de mal, peut prendre l'une des deux valeurs opposées suivant l'idée ou le type auquel on le rapporte. Nous mesurons toute valeur par ses rapports, et un objet qui n'a aucune valeur par rapport à de certaines choses peut en acquérir une, si on le met *en* rapport avec une autre chose. Par exemple, la condition d'un ma-

1. Un exemple de cette double manière de regarder de tels événements m'a été récemment fourni dans un journal quotidien. L'évêque de Winchester a dit, rapporte-t-on, dans une allocution récente, que, tandis qu'il se lamentait sur les malheureuses divisions de l'Eglise, il y avait quelque palliatif dans le fait que ces divisions étaient le résultat du zèle religieux. (Voyez *Daily News*, 5 février dernier.) Pour la plupart des gens, peut-être le fait revêtirait l'apparence d'un incident regrettable : C'est une pitié, dirait-on, que le zèle religieux doive précipiter dans un excès si détestable. »

lade convalescent peut être un mal au point de vue d'un homme en bonne santé et cependant sembler un bien positif pour celui qui est le sujet de cette situation, pour qui elle signifie qu'il échappe à une peine plus sévère et qu'il s'achemine vers une parfaite santé. Cette possibilité de donner une valeur si différente à nos expériences existant, il est souvent très difficile de déterminer la valeur fixe ou absolue [1] de tout événement ou condition de sentiment, c'est-à-dire sa valeur déterminée par le seul type permanent du zéro de l'indifférence émotionnelle. Ainsi, comme je l'ai insinué, on peut aisément tomber dans l'erreur de compter bon nombre de ses plaisirs les plus tranquilles et les moins absorbants (par exemple, ceux d'une occupation intellectuelle modérément intéressante), comme des quantités négatives, en les contrastant avec ce degré d'excitation agréable que l'on éprouve souvent et ce que l'on entend vulgairement par le mot plaisir.

De la sorte aussi, des groupes entiers d'événements et des sections entières de notre expérience de la vie peuvent être différemment estimés par rapport aux différents types, et ainsi la valeur objective exacte (mesurée d'après un seul type fixe) peut être déguisée. L'homme qui entre dans une carrière tant soit peu contre son gré est enclin à s'imaginer qu'elle ne lui procure aucune jouissance positive, précisément parce qu'elle contraste habituellement avec un genre de vie que son imagination lui dépeint sous des couleurs beaucoup plus brillantes. De sorte que la valeur de la vie en masse varie suivant le type idéal que l'on a habituellement dans l'esprit. Grâce à cette circonstance, on peut dire que l'homme d'une haute imagination est beaucoup plus enclin à tomber dans un mode pessimiste d'envisager les choses qu'un homme comparativement sans imagination ; c'est-à-dire, il est beaucoup plus porté à juger l'actualité d'après un type élevé et auquel on ne peut atteindre.

1. Bien entendu, il n'y a pas de valeur réellement absolue. La véritable distinction se trouve entre la valeur constante et la valeur relative, non entre la valeur absolue et la valeur relative.

Enfin, on doit observer que la relation même du plaisir et de la peine, comme états opposés de sentiment, prouve une ouverture à chacune des vues extrêmes de la vie. Comme je l'ai remarqué, nos plaisirs et nos peines, bien qu'ils ne dépendent pas toujours, à strictement parler, l'un de l'autre, doivent beaucoup de leur force au fait de ce contraste. Le meilleur moyen de réaliser la complète intensité d'un plaisir ou d'une peine présente, c'est de s'imaginer la condition opposée. Puis le moyen le plus efficace de s'assurer un degré intense de peine ou de plaisir, c'est d'introduire un mode opposé de sentiment comme antécédent à l'état acquis. Ce n'est pas tout: certains plaisirs ou certaines peines, comme par exemple le plaisir du repos et les peines du besoin, dépendent indubitablement d'un mode opposé de sentiment qui est leur antécédent.

Au premier abord, en vérité, ce fait du caractère relatif du plaisir et de la peine pourrait sembler bien approprié pour nous conserver la mémoire du caractère mêlé de la vie; si le plaisir est l'opposé de la peine et si, comme on dit, nous ne pouvons complètement connaître une chose, si ce n'est par rapport à son opposé, il semblerait que ce fait doit servir à nous éclairer, comme un phare, pour nous écarter des théories extrêmes de l'optimisme et du pessimisme, plutôt que comme un guide qui nous dirige vers elles. Cependant, bien qu'il ne soit pas possible, en vue de la nature relative du plaisir et de la peine, d'ignorer totalement l'un ou l'autre facteur, un homme peut être facilement amené, par le fait même de cette relation, à attribuer à l'un des termes opposés une valeur subordonnée, pourvu qu'il y ait une disposition préexistante à donner une prédominance spéciale à l'une ou l'autre des expériences opposées. Ce qui est considéré comme un contraste, eu égard à une autre chose, et comme dépendant fréquemment de cette autre chose, en tant que son antécédent, prend facilement l'aspect d'une simple délivrance de la première, c'est-à-dire de quelque chose de purement privatif ou négatif, n'ayant aucune valeur indépendante par lui-même. Et, comme nous

l'avons vu, tant l'optimiste que le pessimiste, tous ont cherché à fonder leur doctrine sur le rapport du contraste entre les deux modes de sentir.

En voilà assez, quant aux facteurs internes et externes qui soutiennent les conceptions optimistes et pessimistes de la vie et du monde en masse. Il faut ajouter maintenant que, par rapport à la valeur du progrès, des influences plus spéciales viennent fortifier ces tendances opposées. Jetons d'abord un coup d'œil sur les facteurs internes spéciaux.

L'exagération de l'optimiste, quant aux bienfaits du progrès, est favorisée non seulement par un tempérament plein d'espérance joyeuse, somme toute, mais aussi par ces sentiments qui nous viennent grandir notre propre condition, en la comparant avec celle de nos ancêtres. Notre vanité est flattée quand nous nous concevons comme de beaucoup supérieurs en intelligence et en ressources à l'antiquité. Ainsi, une ferme confiance en soi-même, spécialement si elle se combine avec un penchant modéré à mépriser les autres comme nous étant inférieurs, aidera souvent à pousser la croyance de l'homme, en ce qui touche le progrès dans le passé, dans la direction optimiste. Et quand une fois le progrès dans le passé est considéré comme une opération de brusque sortie, d'une condition méprisable, pour entrer dans une condition de dignité, on est assez sûr qu'il s'ensuivra une ferme croyance dans les bienfaits du progrès en masse [1].

Du côté du pessimisme, ensuite, des influences émotionnelles spéciales s'élèvent ici à nos yeux. Les hommes sont disposés à estimer trop peu le progrès par l'action de tous ces sentiments qui transforment le passé en un objet d'attachement respectueux. La plupart des hommes sont aptes à estimer beaucoup trop ce qui est loin, à envelopper ce qui est lointain et obscur

1. Il est évident que, dans le cas d'une politique pratique, l'exagération de la valeur des agents politiques et des changements à réaliser dans l'avenir est grandement encouragée par une puissante disposition à l'action. Elle est aussi soutenue par un amour relativement violent pour la nouveauté et le changement, et un sentiment relativement faible pour ce qui est ordinaire, est entouré d'associations.

d'un nuage doré de leur propre création. Le tempérament pessimiste sera évidemment disposé à grandir le passé comme moyen de déprécier le présent. Puisque le passé est non seulement absent, mais différent du futur, disparu et terminé, l'éloge du passé est non seulement compatible avec le genre d'esprit découragé, mais il convient tout à fait à cet esprit qui est enclin à concevoir tout ce qui est réel et possible comme sans valeur. En outre, il y a dans certains esprits, à part de toute tendance au découragement, un sentiment très fort de vénération pour l'antiquité ; et, quand ce sentiment est présent, il y a évidemment une influence qui milite en faveur d'une dépréciation injuste du progrès dans le passé et conséquemment du passé en masse.

Examinons maintenant les facteurs externes qui influencent ce mode opposé d'estimer le progrès. Il est évident, pour commencer, que notre connaissance du passé est des plus minces. La connaissance même des âges historiques récents est très maigre, d'autant plus que les chroniqueurs et les historiens se sont rarement donné de la peine pour enregistrer les conditions sociales, à supposer que les dates statistiques requises puissent être considérées comme possibles à obtenir dans ces temps-là. Il devient donc singulièrement facile de tomber dans l'erreur dans l'appréciation de la condition sociale d'un siècle passé, et conséquemment dans l'estimation du présent et du passé. Les maux que nous sommes enclins à regarder comme modernes peuvent, en fait, être vieux, bien que personne dans les temps antérieurs n'eût jugé digne de ses loisirs d'enregistrer leur existence. Il en est de même de certains avantages supposés récemment découverts.

Puis, si un homme, se bornant lui-même aux conditions de la société contemporaine, cherche à arriver à une juste vue de sa valeur d'ensemble, il trouvera que ce résultat est excessivement difficile. Nos journaux et nos revues critiques sont beaucoup plus soigneux d'enregistrer et de commenter les maux, abus, obstacles de notre vie sociale que ses bienfaits et ses avantages. Un crime est un acte public, et on en fait le compte

rendu dans les rapports des cours de justice; un acte de générosité privée n'obtient point cette notoriété. La critique politique et sociale, à son tour, en partie à cause de cet instinct profondément enraciné et chercheur de défauts, dont nous avons déjà parlé, en partie à cause du sentiment de son utilité pratique par excellence, se consacre principalement, sinon exclusivement, aux insuccès de l'action sociale, tandis que ses résultats précieux sont passés sous silence. Je conçois que, grâce à ces circonstances, il y ait une facilité spéciale offerte à ceux qui sont déjà disposés à prendre une vue découragée du progrès contemporain social et politique [1].

Jetons maintenant un coup d'œil en arrière pour voir les résultats que nous avons obtenus. L'optimisme et le pessimisme sont, nous l'avons montré, naturels, chacun dans de certaines circonstances internes et externes. Dans un certain sens, on peut dire que chacun est vrai, c'est-à-dire que chacun répond à la qualité des expériences particulières individuelles ou sociales, comme façonnées semblablement par des événements externes, variables, et par la disposition interne. Cependant, tant que chaque doctrine est une généralisation hâtive établie sur une base très étroite d'expérience variable, elle ne peut posséder évidemment aucune valeur logique. Combien moins digne d'approbation personnelle se montre chacune de ces vues, quand nous sommes capables de remonter, dans une si vaste proportion, jusqu'aux sources subjectives de la croyance,

1. On peut dire que, puisque chaque génération successive est d'accord pour mettre ainsi ses défauts en évidence, les estimations comparées d'un siècle présent et d'un siècle passé n'en seront pas difficiles. Il n'en est pas cependant ainsi. Notre connaissance, telle qu'elle est, des conditions passées de la société, est dérivée non de journaux qui s'adressent à des contemporains, mais de chroniques sciemment adressées à la postérité. Il est probable donc que les motifs de respect de soi-même et le désir de donner une impression favorable de son siècle dans la plupart des cas conduiraient ces premiers écrivains à présenter une peinture favorable des conditions sociales et des événements contemporains. En même temps, on doit supposer qu'un homme calme, profondément touché de la violence, de la cruauté et du mépris de la loi de son siècle pourrait de temps à autre être entraîné à une sombre représentation des faits et gestes de l'époque.

aux influences qui font dévier l'opinion de l'expérience actuelle [1].

Notre examen des sources subjectives de l'optimisme et du pessimisme semble effectivement justifier la remarque que ces opinions viennent très souvent du cœur et sont superficielles. Les faits de la vie sont si manifestement opposés aux formes externes des deux doctrines que ceux qui les soutiennent doivent, on se l'imagine, excepté dans de rares circonstances, avoir vaguement conscience du contraste. Et, comme sujet d'observation subjective, beaucoup d'entre nous se sont probablement surpris, sous le coup de quelque émotion exceptionnelle, à être entraînés vers l'une des conceptions extrêmes de la vie, tandis que le calme bon sens, à voix basse, continuait encore à les prémunir contre cette folie.

Tandis que l'optimisme et le pessimisme peuvent ainsi tous deux être adoptés sans aucune ferme attache intellectuelle avec une certaine indolence de sentiment, le pessimisme semble être spécialement sujet à affecter sciemment un aspect bien marqué. Les jeunes gens, spécialement, dans une phase particulière du développement intellectuel, sont très enclins à s'abandonner dans une sorte de cynisme fade, à faire profession de foi d'un dégoût raffiné pour la rude expérience de la vie. Une telle attitude d'esprit répond, comme nous l'avons vu, à de certaines tendances émotionnelles, tandis qu'elle a de plus l'attraction d'être un spectacle imposant pour des mortels plus lourds d'esprit. On peut donc espérer, avec quelque raison, qu'une faible partie seulement de pessimistes de nom sont sincères et de fermes croyants.

D'un autre côté, l'analyse qui précède nous amène à la conclusion que le pessimisme du genre le plus sincère et le plus vrai peut être regardé, dans une vaste mesure, comme un phénomène évidemment pathologique. Le faisant remonter, comme nous l'avons fait, dans sa forme la plus prononcée, à

1. Le lecteur verra que je n'adopte pas l'idée de Lange que l'optimisme se fonde sur une impulsion idéale, le pessimisme sur un fait. Chacun, je le crois, est un produit et de l'impulsion et du fait.

une sensibilité spéciale pour la peine, c'est-à-dire à un symptôme évidemment morbide du système nerveux, nous sommes à même de donner une base rationnelle à la conception qui est susceptible d'être grandement diminuée et limitée par une prudente conservation de la santé, et chez les autres et chez nous-mêmes.

Si même une science complète de la santé peut jamais exister, et que les plus profondes conditions du bien-être mental aussi bien que physique peuvent être rendues certaines, nous pouvons peut-être, sans être taxés d'utopie, prédire une époque où les formes les plus désolées du pessimisme disparaîtront en même temps que les particularités du tempérament qui se cachent au-dessous et lui servent d'appui.

Une fois encore, un rapide coup d'œil sur l'énumération faite ci-dessus des facteurs de l'optimisme et du pessimisme pourra conduire à une conclusion qui anéantit notre tentative précédente de discuter la valeur objective de la vie. Le lecteur peut objecter qu'il n'y a pas de jugement parfaitement rationnel de la vie qui en masse puisse s'atteindre, puisque chacun est nécessairement influencé, jusqu'à un certain point, et par le caractère de son expérience individuelle (et sociale) aussi bien que par certaines particularités de sa disposition d'esprit. La force de cette objection, je l'admets complètement, et, bien que j'aie déjà cherché à la détruire en partie, il peut être bon de la considérer ici un peu plus longuement.

Je concéderais d'abord que pas un individu isolé n'atteint une vue parfaitement calme et exacte de la vie dans sa totalité, même pour la partie qu'il lui est possible d'observer; cependant il est certain qu'il peut exister quelque jugement qui se rapproche du jugement désiré. Le sage auquel nous avons fait si souvent appel est celui qui se rapproche le plus d'une conclusion exacte, en tant qu'il prend des faits accessibles une vue large et impartiale, qu'il observe et étudie d'autre genre de vie que la sienne propre, qu'il réduit au minimum les effets des impressions passagères et d'une humeur variable, en émettant, pour ainsi dire, un terme moyen de ses opinions indécises

et comparant ce terme moyen avec la calme assurance de ses heures les plus tranquilles. Mais comment, peut-on encore demander, pouvons-nous être certains que nous avons éliminé en ce cas le facteur permanent du tempérament individuel? Est-ce que, d'après votre propre démonstration, votre sage n'est pas un de ceux qui s'arrêtent de préférence sur le bien et laissent de côté le mal de la vie? A cette objection, je répondrai encore une fois ce que j'ai déjà répondu : En tant que le tempérament affecte la qualité de l'expérience elle-même, on n'a pas besoin de l'éliminer, il fait partie de l'expérience qui est l'objet de notre estimation. C'est seulement lorsque, comme habitude de contempler les choses par leurs brillants côtés, il affecte le jugement au delà de ce point, qu'il peut produire une erreur. Maintenant, je ne nie pas qu'en un tel cas il ne se produise une légère erreur en faveur de la vie. L'habitude de rappeler les éléments favorables plutôt que les éléments défavorables du passé doit tendre forcément, cela est évident, à faire légèrement écarter le souvenir des événements d'après lesquels le jugement d'une personne doit en grande partie se former.

Cependant la difficulté n'est pas aussi terrible qu'elle paraît à première vue. Les personnes douées de l'esprit le plus calme, propres à être les meilleurs juges, ne subissent pas uniformément cette influence qui conduit à l'optimisme. On peut avoir une vive perception des faits et cependant manquer de sagesse pratique pour améliorer les conditions de la vie. Que dis-je? on peut même être légèrement influencé dans la direction contraire. En conséquence, si nous prenons les opinions d'un certain nombre d'hommes parfaitement exercés à l'observation et à l'induction, nous pouvons être assez certains d'éliminer en ce cas l'erreur personnelle. Ceci paraît du moins être le point le plus rapproché d'un jugement objectif que nous puissions atteindre.

C'est cette uniformité des meilleures opinions des esprits les plus compétents que j'ai cherché à réunir dans la discussion précédente du problème de la valeur de la vie. Si, en agissant

ainsi, j'ai été, sans en avoir conscience, influencé par les forces du tempérament individuel, je n'ai pas le moindre doute que cette source d'erreur ne puisse plus tard être éliminée par une plus ample discussion.

En résumant donc les résultats de notre recherche sur les sources du pessimisme et de l'optimisme, je pense qu'il faut admettre que l'un et l'autre, en tant qu'ils se donnent comme une vue juste et exacte des choses, sont également rejetés par ceux qui sont intéressés à régler leur croyance d'après la somme la plus considérable de preuves que l'on puisse obtenir.

A ceci j'ajouterai que, lorsque chacun d'eux se propose, comme doctrine exclusive et adéquate de la vie, il me semble qu'il y a peu de raisons de choisir entre eux par des motifs extralogiques. L'optimisme est sans contredit une doctrine qui produit plus d'effet que le pessimisme, au moins sous la forme pratique que le monde est aussi bon que possible, pourvu que nous, nous remplissions notre rôle.

Sous d'autres rapports, ils sont à peu près au même niveau. Si l'optimisme dans quelques-unes de ses formes irrite et enflamme notre sentiment de justice[1], le pessimisme est repoussant avec sa faiblesse pleurarde et son manque de courage méprisable. Si, comme M. Leslie Stephen nous le dit, « rien n'est moins poétique que l'optimisme[2]. » La poésie du pessimisme, si elle nous était offerte comme seul régime spirituel, ne nous fournirait, on se l'imagine, qu'un triste repas; une nature vigoureuse reculerait bientôt devant une perpétuelle lamentation sur les douleurs de la vie.

1. « Il est difficile de se figurer une émotion plus exécrable que la bigoterie des gens heureux. » (J. Morley, *Rousseau*, vol. I, p. 317.)

2. Non seulement l'optimisme a une place en poésie, comme louange instinctive des sources du bien, mais il peut encore acquérir un très haut caractère poétique. Ainsi, par exemple, comme foi tenace et invincible dans le bien final, en dépit de tous les indices du contraire, il conserve, malgré sa déraison, un aspect qui fait impression et qui amène de la noblesse. Il exprime d'une manière frappante la vitalité d'une émotion qui, d'un côté, est éminemment naturelle, et qui, de l'autre, est d'une moralité louable :

Oh! nous espérons cependant que, d'une manière ou d'une autre, le bien
Sera le but final du mal.

Si l'analyse qui précède des sources de l'optimisme et du pessimisme est exacte, nous devrions être capables, grâce à elle, d'expliquer l'origine des formes les plus frappantes de ces croyances par la considération des circonstances personnelles et sociales. Nous serions ainsi capables de tracer la genèse de ce pessimisme qui est ici l'objet spécial de notre étude. Par rapport au problème personnel ici impliqué, si tentant qu'il soit, je n'ai pas l'intention d'en parler longuement. En ce qui concerne le fondateur du pessimisme moderne, le lecteur sera à même, je pense, à l'aide de la légère esquisse que nous avons ci-dessus du personnage, de découvrir par lui-même les forces de tempérament qui l'ont conduit à adopter une vue si sombre et si lugubre de la vie. Et ceux qui ne sont que médiocrement familiarisés avec les vies de Byron, de Heine et de Léopardi n'auront besoin d'aucun guide pour découvrir les traces de l'influence de la disposition personnelle et de l'expérience individuelle sur la conception dominante du monde [1].

D'autre part, nous ne pouvons laisser de côté le problème social, beaucoup plus important, que le pessimisme contemporain nous présente. Comment se fait-il que le pessimisme arrive juste maintenant à être adopté par un si grand nombre de personnes, comme leur crédo ? Le pessimisme moderne ne se manifeste pas, si on l'examine quelque peu, comme un développement logique de la pensée européenne. Au contraire, en dépit de son effort pour se greffer sur la sience moderne, c'est essentiellement une plante exotique dans le sol de la philosophie européenne. Sa principale source paraît donc être le sentiment social. Il a été adopté comme convenant à un *besoin* émotionnel du siècle. Considérons-le un instant sous ce point de vue.

1. On a dit que tous les pessimistes extrêmes ont été des personnes qui étaient isolées de tous liens sociaux et dominées par un sentiment d'esprit antisocial. Hartmann lui-même, si mince que je conçoive son pessimisme, semble, d'après la courte autobiographie qu'il nous donne, ne pas faire exception à la règle. Il semble, dans la première partie de sa vie tout au moins, s'être difficilement accommodé de ses entourages sociaux.

Il est beaucoup trop tôt pour essayer une analyse exacte et parfaite de l'influence qui a contribué à produire de nos jours ce tempérament particulier de l'esprit. Aucun phénomène historique ne peut être compris d'un spectateur qui manque toujours de la perspective convenable du temps; et le pessimisme n'a encore cessé d'aucune manière d'être une croyance populaire. Il doit suffire d'indiquer d'une manière conjecturale un petit nombre de circonstances qui semblent avoir joué un rôle dans ce développement.

Bien que le pessimisme soit plus mûr en Allemagne, il n'est nullement borné à ce pays. D'autres nations, comme la Russie, paraissent profondément infectées de cet esprit, et Schopenhauer peut revendiquer de nombreux admirateurs en France et en Angleterre. Il semble donc que la doctrine réponde à de certaines conditions générales du sentiment européen contemporain. Ce sentiment, là où il existe, paraît se relier à nombre d'influences variées. Il est bon de noter que le pessimisme philosophique vient à la suite de cette vigoureuse manifestation de pessimisme poétique qui, comme nous l'avons vu, a marqué la première partie du siècle présent, le siècle de Byron, de Léopardi et de Heine. Or ce tempérament d'esprit européen semble expliqué en partie comme forme de cynisme intellectuel, évoqué par le scepticisme religieux et un sentiment de l'inanité de l'optimisme du siècle dernier, et en partie comme réaction décourageante, après une période de tension émotionnelle extraordinaire et de confiance exaltée dans les buts idéaux. Dans ses toutes premières manifestations, ce fut l'insuccès apparent d'un idéal social et politique qui a causé cet état de découragement. Dans les années plus récentes, l'affaissement des aspirations extravagantes et des efforts de certaines écoles esthétiques a probablement perpétué, s'il n'a pas rendu plus profonde, l'humeur pessimiste. Autant que nous pouvons juger des traits dominants de notre propre siècle, il semble qu'il existe maintenant une grande tendance à diriger la sensibilité de l'esprit vers le pessimisme. Une critique destructive de traditions révérées est, et sera pour un temps encore long,

vivement ressentie comme un acte qui dépouille la vie de sa couronne de beauté et de sa valeur. La science, il est vrai, fleurit et progresse; cependant elle n'a pas jusqu'ici fourni à la masse de l'humanité aucune nouvelle idée qui l'inspire, aucune noble forme imaginative pour ses aspirations émotionnelles. Puis l'absence aussi d'une nouvelle énergie créatrice dans l'art, qui est peut-être bien plus qu'un phénomène passager, laisse les inclinations des hommes à l'enthousiasme sans satisfaction dans une direction esthétique. On peut ajouter à ceci que le seul art qui semble conserver une vitalité suffisante pour de nouveaux développements, la musique, est un art qui se prête d'une manière particulière à l'expression du tempérament pessimiste [1]. Encore une fois, le siècle chante les plaintes sociales; il jette le cri des buts politiques traversés ou différés. Les masses des communautés européennes dirigeantes semblent apprendre à se demander si les inégalités monstrueuses par rapport aux conditions matérielles du bien-être sont après tout un arrangement éternel et immuable de la nature, bien qu'elles ne soient pas encore arrivées à ce point plein d'encouragement d'une perception distincte des moyens d'amélioration.

D'un autre côté, le trait caractéristique dont se vante notre siècle, le rapide progrès matériel, tend à établir un idéal de la vie grossier et borné, qui ne fait que rendre l'absence de buts plus élevés d'autant plus vivement ressentie par l'ordre des esprits qui discernent le mieux. Comment des hommes qui ont eu des visions d'égalité universelle et de fraternité peuvent-ils trouver une consolation dans le spectacle d'une pléthore de prospérité matérielle bornée à une simple poignée d'hommes, dans la foule, et ne servant qu'à mettre plus fortement en relief le néant qui domine? Comment aucun accroissement dans le nombre des familles à valets en livrées, ou dans le nombre des consommateurs de champagne, peut-il satisfaire des hommes

1. De là, peut-être, la supposition d'un lien mystique entre le wagnérisme et le schopenhauérisme.

qui se sont fatigués dans leurs tentatives pour faire régner quelque large et magnifique idéal de la vie [1]?

Tandis que ces traits généraux du siècle existent et semblent favoriser le pessimisme moderne, il est probable que certaines circonstances spéciales dans la vie sociale et politique allemande coopèrent à soutenir cette humeur dans ce pays. Il est tout au moins certain que le pessimisme n'a pas encore atteint une puissance aussi considérable sur les autres nations européennes qu'il semble en avoir gagné en Allemagne. Il serait hasardeux de dire ce que peuvent bien être ces circonstances spéciales. Un étranger qui par hasard a visité l'Allemagne pendant les six dernières années de son unité nationale et qui a eu occasion de pénétrer jusqu'aux sentiments et aux convictions du peuple, doit, sans aucun doute, avoir été frappé par la somme du mécontentement qui tend à monter à la surface. La bourgeoisie semble avoir presque oublié les gloires de Sedan et de Paris, sous la pression sans répit d'impôts toujours accrus et les exigences d'un dur système de milice nationale. Les classes laborieuses sont largement entachées de socialisme. Cependant c'est à peine si on leur permet d'exprimer leurs idées sous forme d'une doctrine purement économique, tandis que la police surveille leurs journaux, leurs réunions et empêche d'une manière effective qu'ils s'attaquent aux institutions politiques existantes. Pour qui se tient en dehors et qui a observé cette désaffection sociale à demi étouffée, se présente naturellement à l'esprit cette réflexion que le pessimisme de l'Allemagne a ses appuis à demi cachés dans ces régions. Que ce soit là le cas réel, c'est ce que nous ne pouvons encore déterminer d'une manière certaine [2].

1. Le docteur Waldstein a fait une étude attentive des causes physiques, sociales et politiques du pessimisme en Allemagne. Il s'arrête sur des faits tels que l'absence de développement physique dans les écoles publiques, les folies malsaines de la vie universitaire, le commerce artificiel de la société, et ainsi de suite. Sous bien des rapports, il corrobore les observations et les généralisations de ce livre habilement fait, mais excessivement incomplet : *La vie du foyer en Allemagne.*

2. Tout récemment, Karl Hildebrand, dans un très amusant examen de *German Home Life*, dans la *National Zeitung* (*Gazette nationale*), parle de

Ces influences semblent expliquer en grande partie le succès temporaire du pessimisme philosophique en Allemagne. Si nous soutenons que ces circonstances sont transitoires, il s'ensuivra nécessairement que le pessimisme, en tant que né d'elles, est condamné également à être transitoire. Lorsque de nouveaux idéaux pratiques s'affirment, lorsque la science imprime dans l'esprit populaire ses vastes et fécondes idées, et quand la structure sociale s'adapte à l'intelligence et à la capacité croissantes, on peut raisonnablement prédire une décadence tout au moins partielle du pessimisme.

En voilà assez, quant aux circonstances sociales qui semblent avoir favorisé le développement du pessimisme moderne. Si toutefois nous voulons complètement comprendre le succès de ce mouvement de la pensée, nous devons tenir compte également d'autres circonstances. Ainsi nous ne devons pas négliger de comprendre dans notre revue les éléments et dans le mode de philosopher, et dans la présentation, qui ont aidé à donner aux écrits des pessimistes une si haute place dans la littérature populaire.

Schopenhauer est maintenant reconnu comme classique dans la littérature philosophique la plus populaire de l'Allemagne. En premier lieu, la pensée philosophique de l'écrivain est, comme je l'ai observé, concrète et on peut presque dire mythique. Au lieu des subtiles complications de la dialectique hégélienne, nous avons ici des développements ontologiques qui prennent d'eux-mêmes la forme, pour l'imagination, d'évé-

la condition présente des Allemands, comme un réveil de leur lenteur par rapport aux objets matériels de luxe de la vie, aux élégances du commerce social, etc. De là « les plaintes exagérées, interminables qui sonnent si haut » dans le *Vaterland*. Il pense que cet effet est dû en partie à la guerre franco-allemande. Nos soldats — et nos soldats sont la nation — ont fait connaissance avec une civilisation matérielle plus âgée et riche, et sont revenus avec des désirs et des besoins que les légions romaines ont jadis rapportés d'Orient. »

L'écrivain tire une conséquence de ce mécontentement prédominant. La franchise avec laquelle des voix hardies dénoncent partout et flagellent les maux et les abus, même dans les régions où nous sommes accoutumés à nous considérer comme inabordables, telles que notre système universitaire et les poursuites de la science, est un signe excellent.

nements matériels visibles. La substance fondamentale, la volonté, est à un degré éminent une construction anthropomorphique. Tous ses mouvements sont essentiellement humains. Il est agréable pour les esprits fatigués de marcher péniblement à travers les conceptions abstruses de Kant et de Hegel, de se surprendre comprenant le mystère de l'univers à l'aide d'une image si parfaitement réelle et pittoresque. Il y a toujours beaucoup de personnes qui désirent acquérir une idée philosophique à un prix intellectuel peu élevé, et le système de Schopenhauer, avec ses imaginations anthropomorphiques et ses éléments mystiques, satisfait admirablement à leurs besoins.

Puis, Schopenhauer doit beaucoup à sa grande et vaste familiarité avec les faits de la science. Il a l'œil prompt à saisir tous les aspects des mondes physiques et moraux les plus frappants, les plus pittoresques et les plus poétiques, et il fait habilement le meilleur usage possible de ses connaisssances scientifiques. La combinaison d'une métaphysique mythologique avec une ample base scientifique de faits intéressants et faisant impression doit, il est évident, être éminemment propre à gagner l'admiration des esprits qui désirent une certaine largeur de vue intellectuelle et qui cependant ne peuvent supporter des méthodes plus lentes et plus rigoureuses des philosophies plus anciennes.

En dernier lieu, le succès de Schopenhauer repose en grande partie sur les charmes de son style littéraire. Comme je l'ai remarqué, il était pessimiste de nature, et ses tableaux de la misère de la vie nous intéressent beaucoup plus comme l'expression poétique spontanée d'un sentiment personnel que comme conclusions de principes métaphysiques ou scientifiques. C'est ce côté personnel et littéraire de ses écrits, le rattachant aux nombreux représentants du pessimisme instinctif ou non raisonné, qui attire probablement le plus grand nombre de lecteurs. A mesure que nous lisons Schopenhauer, nous sommes touchés par la force de personnalité qui s'exprime, tantôt avec une sombre humeur, tantôt avec une tendresse pathéti-

que. Et ainsi cette révélation personnelle est revêtue du langage le plus attrayant. Pour la clarté, l'élégance et le pittoresque de l'effet, le style de Schopenhauer est reconnu comme excellent; et, dans un pays où les grâces de la forme littéraire sont si souvent négligées, on ne peut s'étonner qu'un écrivain si précis, si piquant, si pittoresque, réunisse autour de lui de nombreux lecteurs.

Le genre philosophique et le style littéraire de Hartmann, bien que loin de posséder les mérites de Schopenhauer, n'ont pas peu contribué probablement à lui assurer un si grand nombre de sectateurs. On peut caractériser son mode de philosopher comme éminemment laïque. Il serait difficile d'imaginer une manière de faire des théories plus différente de la méthode étroitement logique et ardue de Kant ou de Hegel. La manière dont il évite toute difficulté se trouvant sur son chemin, tandis qu'il fait des efforts si pénibles pour apparaître systématique, a été suffisamment signalée. Il approche du domaine des savants et des métaphysiciens comme Cromwell peut avoir pénétré dans le parlement Croupion, avec l'air d'une personne qui a l'intention de se débarrasser promptement des lents et maladroits efforts des autorités stériles. Il apporte à sa tâche la vivacité aussi bien que l'esprit superficiel d'un homme du monde. Il déploie aussi une certaine promptitude et droiture de mouvement intellectuel prussiennes et même prusso-militaires. Il fait fi de toutes les portes de côté, ne voit qu'un seul objectif, vers lequel il doit pousser son attaque et l'atteindre d'une certaine manière. Rien ne peut être beaucoup plus amusant, pour quiconque étudie sérieusement la philosophie, que de voir ce pimpant yunker frayant un chemin au milieu des savants prêtres de la philosophie et leur montrant d'un simple geste comment la grande question qui les a si longtemps embarassés peut être résolue. Quand, par exemple, il résume les arguments pour et contre l'existence d'un monde indépendant, comme si c'était un simple problème militaire, susceptible de solution à l'aide de calcul des probabilités, et quand, semblablement, il démontre que les chances sont infinies contre

toute nouvelle ébullition de la volonté de la part de l'Inconscient, après le grand acte de renonciation universelle de la volonté, l'effet sur un esprit philosophique sévèrement exercé est une hilarité incommensurable. Mais alors ces qualités mêmes sont justement telles qu'elles éblouissent l'esprit populaire, qui est toujours prédisposé à penser que son gros bon sens peut sans aide tout expliquer, qui admire l'habileté avant toute chose, et qui jouit de son hilarité quand il voit les vieux professeurs pédants dépassés en esprit par un habile profane.

Puis il est évident que l'amour de Hartmann pour le mystérieux et le surnaturel, qui peut se découvrir d'un bout à l'autre de sa conception du monde physique et moral, est très propre à séduire des esprits qui ne sont pas exercés à la réflexion scientifique rigoureuse. Le mode lent et pénible d'expliquer les événements par les procédés et les lois naturels est, après tout, propre à ennuyer tout le monde, à l'exception des rares personnes qui ont acquis un profond sentiment de la vérité et du fait. La plupart des hommes aussi sont superstitieux par nature, et même, dans notre siècle soi-disant scientifique, quand, grâce à l'influence du *Zeit-geist*, les hommes ne peuvent pas se dispenser de faire quelque attention aux prétentions de la science, on aime à avoir son enseignement « scientifique » mélangé d'une bonne dose de fable et de mythe. Il y a bon nombre de phénomènes qui ne sont pas encore expliqués, et la région de l'inconnu fournit encore un terrain pour les fantaisies anthropomorphiques avec lesquelles les penchants humains au merveilleux, à la superstition, à la terreur et à l'adoration ont toujours été habitués à remplir les parties les plus obscures de l'univers. Aussi les écrits d'Hartmann sont doublement agréables; ils satisfont au plus haut degré l'amour du merveilleux, et cependant ils le font en flattant le goût à la mode pour la science. L'auteur anonyme de l'ouvrage auquel on a déjà fait allusion, *Das Unbewusste vom Standt punkt der Physiologie und Descendenz-Theorie*, a remarqué que l'effort de Hartmann pour reconstruire une providence quasi divine dans les

événements naturels sur une base scientifique deviendra vraisemblablement un soutien temporaire final pour un système expirant de théologie superstitieuse. Quoi qu'il en soit, il est certain que Hartmann est considérablement lu pour cet élément semi-poétique, semi mythologique de ses ouvrages.

Rien ne peut mieux montrer l'habileté pratique caractéristique de Hartmann que le choix de son titre principal, l'*Inconscient*. Avec quelque chose de la vivacité américaine pour flairer ce qu'il y a dans l'air, il reconnaît que, dans la science, la nature des processus nerveux inconscients qui paraissent ressembler aux processus conscients en tout, sauf sous un seul trait, est la question impérieuse du moment. Cette idée détachée de celle des mouvements nerveux qui seule lui donne sa signification, il procède avec une admirable intuition pratique en l'érigeant en principe métaphysique. L'Inconscient, sublime négation qui semble suggérer de vastes régions caverneuses d'une sombre vie spirituelle, cependant après chaque nouvelle inspection se manifeste comme une inanité impalpable, un vrai rien, ou, dirons-nous comme les Allemands, une « non chose ».

Le style de Hartmann est tout à fait d'accord avec son mode de philosopher. Il est éminemment précis, concret, dilettante. Il se plaît dans une trop grande simplicité de langage et adopte continuellement des mots et des phrases qui ont un véritable ton d'un restaurant de Berlin hanté par des militaires (das Militär) et des pages du Kladderadatsch. Les comparaisons sont choisies pour leur force plutôt que pour leur élégance. L'effet complet sur un lecteur cultivé est celui d'un cavalier richement vêtu d'or et d'écarlate, faisant quelques enjambées gauches, mais vigoureuses, dans de lourdes bottes à l'écuyère. Cependant, bien qu'il contienne des traces de grossièreté pour un goût littéraire cultivé, il est clair et, dans un sens, orné, et il est rempli d'attrait pour la généralité des lecteurs. La philosophie rendue concrète par l'application du langage de tous les jours, le mélange d'allusions humoristiques aux plus hautes abstractions, une telle combinaison est un sûr appât pour cette

classe, très considérable en Allemagne, qui désire ajouter une connaissance facile de la philosophie à ses autres acquisitions littéraires [1].

Les écrits de Hartmann manquent de l'intérêt personnel des œuvres de Schopenhauer, et son pessimisme, comme je l'ai déjà observé, ne porte aucune marque d'une origine dans la nature émotionnelle intime de l'écrivain. Et, de plus, l'exposé que fait Hartmann de la vie humaine manque du charme littéraire qui appartient à l'histoire moitié touchante moitié excitante de Schopenhauer. Cependant, pour cette raison même peut-être, il est plus propre à faire impression sur le lecteur, comme quelque chose de scientifique et d'exact. Et cette apparence de méthode scientifique s'étend d'un bout à l'autre de la « Philosophie de l'Inconscient » et est, je le conçois, l'un des plus puissants éléments de sa popularité.

Encore une fois, afin d'apprécier le succès qu'a remporté le pessimisme dans la littérature de nos jours, nous devons considérer son utilité pratique à cette époque particulière. Le succès d'une idée pratique semble désigner le besoin préexistant de cette idée. Considéré comme réaction de l'optimisme puéril et exagéré du siècle dernier, le pessimisme est non seulement respectable, mais excessivement louable. C'est au moins faire courageusement face à des faits fâcheux, bien qu'à son tour il gossisse énormément ces phénomènes négligés. Comme tel, il ne peut qu'exercer une influence intellectuelle fortifiante sur notre siècle. Dans son mépris de tout ce qui fait croire au bonheur, dans sa dénonciation audacieuse de l'inanité de nombre des amusements les plus recherchés de la société du jour, il se range du côté, peut-être sans le vouloir, de toute satire vrai-

1. On peut voir que Hartmann a produit de l'effet presque exclusivement dans les cercles littéraires opposés aux cercles scientifiques et philosophiques par une comparaison des critiques favorables recueillies sous le titre de : *Opinions philosophiques et littéraires*, que les éditeurs ont récemment mises au jour, en annonçant une nouvelle édition de l'ouvrage de Hartmann. L'absence totale de jugements scientifiques et le ton froid et réservé de quelques philosophes forment un contraste curieux avec l'abondance et la ferveur des notices tirées des journaux politiques et littéraires.

ment réformatrice, depuis l'époque de l'auteur de l'Ecclésiaste jusqu'aux jours de M. Carlyle. De plus, comme correctif d'une habitude indolente et indigne d'estimer à une trop grande valeur les bienfaits de la civilisation et du progrès, à l'hypothèse complaisante que chaque tort est en train de rapidement se redresser, que nous fassions pour cela un effort ou non, et que le monde entre promptement dans la phase du règne millénaire, la portion la plus sérieuse du pessimisme moderne a autant de valeur que d'opportunité.

Dépouillé de ses prétentions scientifiques et réduit du rang d'affirmation exacte à celui d'exagération d'une vérité partielle, le pessimisme moderne a ses aspects dignes et précieux. A ceci on peut ajouter que, même dans sa forme illogique et extrême, il ne peut que remplir un dessein utile et temporaire. Comme je l'ai déjà remarqué, la question soulevée par Schopenhauer et ses sectateurs touche aux fondements mêmes de toute science pratique, des principes de morale et des règles d'une vie correcte. La question n'a jamais été soulevée auparavant d'une manière aussi définie. Partant du but hédoniste, Schopenhauer et son école s'efforcent pour la première fois avec un semblant de méthode scientifique de prouver l'impossibilité du bonheur humain. La futilité de cette tentative a, je l'espère, été démontrée dans le cours de cet examen. Cependant des assertions erronées en philosophie et dans la science sont loin d'être tout à fait nuisibles dans leurs résultats. Toute erreur, en tant qu'elle égare, doit être funeste; mais les erreurs du pessimisme sont probablement trop évidentes pour tromper une grande portion des lecteurs. Et en tout cas, quand bien même ce serait une erreur, elle a servi à attirer l'attention sur une des questions les plus importantes qui concernent notre vie et par là indirectement le progrès d'une science saine. Enfin, si nous voulons complètement comprendre la force et la vitalité du pessimisme moderne, nous devons comprendre dans notre revue ses éléments permanents de valeur. L'examen de ces éléments terminera convenablement notre examen du sujet tout entier. Bien que l'optimisme et le pessi-

misme soient impuissants à se recommander comme idées exclusives soit à nos sentiments, soit à nos convictions, ils peuvent, quand on les considère comme des présentations exagérées d'idées partielles et fragmentaires, apparaître comme possédant une valeur réelle.

Ainsi, par exemple, le pessimisme peut toujours réclamer une place légitime en poésie, côte à côte avec son rival. Il y a un élément permanent de tristesse dans la vie, que les gens les plus joyeux doivent admettre. Cependant, quoique le progrès puisse faire plus tard pour l'humanité, il y aura probablement toujours assez de valeur dans notre lot terrestre pour suggérer l'humeur élégiaque du pessimiste. Bien que ces élégies (threnodes) ne puissent jamais satisfaire seules l'esprit humain, elles ont une valeur exquise quand on les trouve à côté des péans d'allégresse. Nous trouvons effectivement si précieux et si sacré l'office de cette musique d'ordre inférieur que nous sommes disposés à dire : Même si le monde a jamais oublié sa douleur quand il a été plongé au sein de la béatitude millénaire, la perte pour la poésie serait un fait qui mérite qu'on le reconnaisse. C'est un véritable sentiment de la valeur poétique des choses qui pousse un poète encore vivant à écrire :

Mes aspirations sont impuissantes
A atteindre cette haute montagne apocalyptique
Qui montre à vol d'oiseau la vue d'un monde parfait,
Ou à pénétrer vivement dans d'autres joies
Que celles du genre humain fautif et luttant.
Cet essor pour l'aile trop faible de mon âme
Se termine dans une ignoble fondrière; je tombe
Dans une imprévoyante pitié pour les hommes,
Qui, vivant dans ces temps parfaits de l'avenir,
Ne connaîtront point la moitié de ces chères choses imparfaites
Qui excitent mes sourires ou mes larmes.

C'est cependant quand nous considérons l'optimisme et le pessimisme dans leur côté pratique comme fonction de la société, servant à quelque but social utile, que leur signification permanente et leur valeur deviennent apparentes [1]. La société

1. Le lecteur verra que dans cette manière d'envisager le sujet nous marchons sur les pas de Lange. Jusque-là, je concéderai donc que Lange

vit et prospère, pourvu que la résultante des nombreuses forces de croyance composant l'opinion publique se dirige approximativement vers la région de la vérité pratique. Il importe peu pour la société que A exagère cette idée, B une seconde idée, et ainsi de suite, pourvu que le résultat atteint par la collision de ces activités intellectuelles soit suffisamment exact. Appliquant cette pensée aux idées opposées qu'on discute ici, on peut dire qu'il y a place pour chacune des croyances dans le faisceau de forces intellectuelles qui forme la pensée pratique d'un peuple. La société pourrait sans doute se gouverner à l'aide de quelque doctrine intermédiaire et plus exacte de la valeur de la vie; en fait, cependant, elle trouve moyen de faire ainsi presque aussi bien, à l'aide d'une combinaison de ces deux vues extrêmes. Un peu de réflexion peut, en vérité, montrer que les tendances de l'optimisme et du pessimisme sont toutes deux profondément enracinées dans les besoins de la vie sociale. L'action sociale exige à la fois l'élévation d'un but idéal et une investigation critique des moyens actuels. L'expérience individuelle naît des deux impulsions à croire et à saisir, à questionner et à peser. La croyance que quelque bien existe est la principale condition de tout effort individuel; cependant cet effort sera futile, à moins que l'esprit réfléchi n'examine bien les ressources à la disposition de l'action. Semblablement, l'effort social sage et fécond implique l'expérience et la foi d'un côté, et la critique de l'autre. Nous pouvons même prétendre *à priori* que, puisque la nature humaine est ce qu'elle est, les fins de la société nécessiteraient la genèse simultanée et le développement de ces deux activités complémentaires.

Aussi, en tout âge ont existé côte à côte les deux fonctions de la propulsion idéale et de la contrainte critique, l'excitation ardente de l'esprit par la présentation de quelque but digne, et la modération de cette ardeur par la dénonciation impitoyable des

se forme une vue exacte des rapports des croyances contraires; je ferai seulement objection contre sa manière de considérer les doctrines exclusivement sous leur point de vue pratique, et plus spécialement quand il essaye de donner une explication adéquate de l'origine des croyances.

faits inexorables de la vie. Les fonctions échoient naturellement à différentes classes déterminées par les particularités du tempérament naturel. De là l'apparence de vues individuelles de la vie inexactes et partiales. La société, toutefois, ne reçoit aucun mal de cette juxtaposition d'éléments contraires [1]. Pour elle, les deux activités sont également émotionnelles.

De même que pour le passé, de même pour le futur, autant que nous pouvons le voir, il semble que les deux activités doivent continuer à se compléter et à se contrebalancer l'une l'autre. D'un côté, nos moralistes, nos poètes et nos prédicateurs doivent toujours élever de nobles idéaux pour l'effort collectif, représenter toujours le monde comme une moisson dorée qui appelle la faux humaine. D'un autre côté, nos critiques et nos satiriques continueront à bien faire en signalant les illusions qui nous assiègent, les obstacles qui se trouvent entre nous et nos buts, et même les accessoires désagréables qui sont attachés avec ces buts eux-mêmes une fois qu'ils ont été atteints.

Il semble qu'on ait bien lieu d'augurer que les efforts de l'humanité seront de plus en plus dirigés par la conscience des intérêts de la race permanente plutôt que de ceux de la race existante. L'idéal qui inspirera l'action sociale et le perfectionnement durable de la vie humaine par les agents sociaux et autres. Ici aussi, il y aura place pour chacune des tendances opposées. Le progrès de la race est un problème, est un thème qui se prête de lui-même à un excès de confiance insensé. Nous pouvons seulement imaginer trop facilement que la civilisation amène rapidement l'humanité à une félicité millénaire, et, dans les manifestations premières de l'idéal nouveau, une exagération de sa valeur est, on peut le dire sûrement, inévitable. De là, bien que l'idée de progrès doive fournir,

1. Bien entendu, chacun des contraires peut être développé au préjudice de la société; et, comme fait historique, nous trouvons que chacun a été à son tour l'élément dominant. Puis il faut observer que chaque fonction n'est pas toujours requise au même degré d'énergie; avec les conditions variables internes et externes de la société naît tantôt un besoin spécial de l'un, tantôt un besoin spécial de l'autre.

s qui montrent la conscience
and ce serait un antécédent
voir si de telles actions peu-
on préalable de la conscience.
accepter le vieux mystère de
fait ultime que nous ne pou-
ous n'avons pas d'autres faits
dérées sous le point de vue des
tions de l'organisme semblent
l'apparence invariable de la
ns l'organisme nerveux vivant
utomatisme n'a aucun moyen

la théorie de l'automatisme
priori de concevoir les actions
dés purement physiques. En
absence de témoignage de la
des conditions organiques qui
conscience humaine, l'inférence
ans le monde physique est, en
ent scientifique, non seulement
ent précaire.

SIR ET DE LA PEINE.

peines et de nos plaisirs maxima.
me et le pessimisme. — Explica-
nde intensité des peines que des
ifs d'une action nerveuse pénible
humaine. — Idée du Dr Maudsley
ppeler les douleurs. — De quoi
laisir et de la peine.

ne d'entrer dans la *question* de
de le maximun des *plaisirs*. Ce
courant, occasionné d'insistance
concéder que les combinaisons
beaucoup les assemblages de
isse concevoir. Il serait à peine
jouissance capable de neutra-
e sur le chevalet. C'est un fait
à des paroles comme celles de

n tormento.
un tourment.